

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

PRESENTE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (THEOLOGIE)

PAR

MICHEL LAFONTAINE

**LES FONCTIONS DE L'ESPRIT SAINT
DANS LA *VIVE FLAMME D'AMOUR*
DE SAINT JEAN DE LA CROIX**

15 OCTOBRE 1990

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIERES

LISTE DES PRINCIPAUX SIGLES UTILISES	v
REMERCIEMENTS	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER	
JEAN DE LA CROIX ET SON OEUVRE; LA <i>VIVE FLAMME D'AMOUR</i> ET L'ESPRIT SAINT	4
1.1 <u>Portrait sommaire de Jean de la Croix</u>	5
1.1.1 Un homme enraciné dans son époque	5
1.1.2 L'homme	10
1.1.3 L'écrivain mystique	14
1.1.3.1 Le souci des âmes	14
1.1.3.2 Un <i>système</i> de la vie spirituelle	16
1.1.3.3 Influences reçues	21
1.1.3.4 Genres littéraires	24
1.2 <u>La <i>Vive Flamme d'amour</i> et l'itinéraire spirituel proposé par Jean de la Croix</u>	29
1.2.1 Présentation de l'itinéraire spirituel	29
1.2.2 La <i>Vive Flamme d'amour</i>	37
1.2.3 La <i>Vive Flamme d'amour</i> et l'Esprit Saint	43

CHAPITRE DEUXIEME

ANALYSE DES MENTIONS DE L'ESPRIT SAINT DANS <i>LA VIVE FLAMME D'AMOUR</i>	46
2.1 <u>La grille théorique d'analyse</u>	47
2.1.1 Le choix de la grille d'analyse	48
2.1.2 Présentation de la grille d'analyse	51
2.2 <u>Analyse des mentions de l'Esprit Saint dans la <i>Vive Flamme d'amour</i></u>	57
2.2.1 L'Esprit Saint consommateur	60
2.2.2 L'Esprit Saint producteur	68
2.2.3 L'Esprit Saint échangeur	75
2.2.4 L'Esprit Saint chercheur	77
2.2.5 L'Esprit Saint designer	79
2.2.6 L'Esprit Saint gérant	83
2.3 <u>Conclusions préliminaires</u>	88

CHAPITRE TROISIEME

L'ESPRIT SAINT CONSOMMATEUR: ANALYSE CRITIQUE ET SENS PLENIER	94
3.1 <u>Un consommateur ?</u>	95
3.2 <u>Problème suscité par la grille d'analyse</u>	102
3.3 <u>Elaboration d'une solution</u>	112
3.4 <u>Retour sur les fonctions de l'Esprit Saint dans <i>la Vive Flamme d'amour</i></u>	122

CONCLUSION	137
------------	-----

APPENDICES

<u>Appendice 1: Tableau du classement des activités de l'homme selon les fonctions fondamentales</u>	144
--	-----

<u>Appendice 2: Mentions de l'Esprit Saint relevées</u> dans la <i>Vive Flamme d'amour</i>	145
---	-----

BIBLIOGRAPHIE	147
----------------------	-----

1. Oeuvres de Jean de la Croix et traductions françaises utilisées	147
2. Biographies de Jean de la Croix	147
3. Etudes sur Jean de la Croix et ses Oeuvres	148
4. Ouvrages généraux sur la vie spirituelle	154
5. Ouvrages et articles pneumatologiques	154
6. Psychologie organisationnelle	156

LISTE DES PRINCIPAUX SIGLES UTILISES

Oeuvres de Jean de la Croix

(NB Pour MC et NO, le Livre (L.) et le chapitre (c.) sont indiqués - Pour CS et VF, le premier chiffre suivant le sigle indique la strophe, et le deuxième, le numéro de référence à l'intérieur de cette strophe)

- MC** *La Montée du Carmel*
- NO** *La Nuit obscure*
- CS** *Le Cantique spirituel*
- VF** *La Vive Flamme d'amour*

Traductions françaises utilisées des Oeuvres de Jean de la Croix:

(NB le chiffre qui suit immédiatement ces sigles indique la page de référence - Pour les références complètes, cf. la bibliographie, section I, p. 147).

- GR** Traduction des Oeuvres de Jean de la Croix par le P. Grégoire de Saint-Joseph, o.c.d. (Seuil, 1947).
- LM** Traduction des Oeuvres de Jean de la Croix par le P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, o.c.d., éditée par le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, o.c.d. (Desclée de Brouwer, 1959). - La traduction de la *Vive Flamme d'amour* reproduite dans cette édition, très fidèle à l'original, est celle d'un manuscrit français du 17^e siècle appartenant aux Carmélites de Pontoise dont le traducteur est resté anonyme.
- MS** Traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement, éditée, révisée et présentée par le P. Dominique Poirot, o.c.d., (Cerf, 1980 & 1984).

REMERCIEMENTS

La rédaction d'un Mémoire de Maîtrise s'avère parfois une entreprise fort périlleuse, et sans aucun appui humain ou autre, ne serait pas, bien souvent, menée à terme. Nous adressons donc, par devoir, mais aussi et surtout par amitié, nos remerciements sincères:

-d'abord à notre dévoué directeur de Mémoire M. Jacques Chênevert, pour sa très grande disponibilité et sa patience à notre égard;

-ensuite aux professeurs Arthur Mettayer et Richard Rivard, membres de l'équipe départementale de recherche en pastorale organisationnelle, avec qui nous avons travaillé en plus étroite collaboration;

-au professeur René Champagne de l'Université de Sudbury, Ont., qui nous a fait profiter de sa compétence en ce qui concerne Jean de la Croix et ses écrits, et nous a donné de précieux conseils et avis lors de l'élaboration de notre Mémoire;

-à M. Jacques Charest, auteur de la grille d'analyse que nous utilisons dans ce Mémoire, et à son épouse Mme Mariette Massé, qui ont si gentiment accepté de me rencontrer pour l'approfondissement de la théorie systémique;

-aux responsables des bibliothèques: de l'Université du Québec à Trois-Rivières; des Facultés de la Compagnie de Jésus (Montréal); des Filles de Jésus (Trois-Rivières); des Moniales Carmélites Déchaussées (Trois-Rivières); de la Fraternité Sacerdotale (Pointe-du-Lac); ainsi que d'autres Universités (au Canada et États-Unis);

-enfin, à M. Lin Masson, compagnon d'études, qui a su, patiemment, nous "supporter" dans les "hauts" et les "bas" qui ont jalonné le processus rédactionnel de ce Mémoire.

En vive reconnaissance à C.L. & R.B.,
Décédés tous deux au cours des recherches effectuées
pour la rédaction de ce Mémoire,
Et qui ont réalisé dans leur mort ce souhait de Jean de la Croix adressé à la
Vive Flamme d'amour:

« *Brise enfin la toile qui s'oppose à notre douce rencontre!* »



INTRODUCTION

L'année 1991 marquera le quatrième centenaire de la mort d'un mystique espagnol du Carmel, plus précisément saint Jean de la Croix, un contemporain intime de celle qu'on nomme habituellement la "grande" Thérèse de Jésus.

Or, le sujet de notre Mémoire se situe d'emblée dans la perspective de cet événement commémoratif. En effet, notre recherche prépare d'une manière immédiate la célébration du centenaire de Jean de la Croix, étant donné que nous traiterons justement des Oeuvres de ce Docteur mystique.

D'une façon plus exacte, nous nous proposons d'étudier l'agir du Saint-Esprit dans les âmes tel que le concevait Jean de la Croix, ce qui suppose une investigation approfondie à l'intérieur des Oeuvres sanjuanistes. Bien que celui-ci n'ait pas écrit de traité consacré spécifiquement à l'Esprit Saint, nous constatons que dans le dernier de ses ouvrages, la *Vive Flamme d'amour*, qui traite de l'union divine, le Docteur du Carmel revient sans cesse sur l'activité du Saint-Esprit dans les âmes. Cette *Vive Flamme d'amour*, d'ailleurs, n'est nulle autre que l'Esprit Saint, et ce sont de telles expressions métaphoriques qui nous ont donné le goût d'entreprendre cette étude... Une telle entreprise exige toutefois un instrument de travail ou, si l'on préfère,

une grille d'analyse qui nous permette de faire ressortir les particularités de l'activité de l'Esprit selon la pensée de Jean de la Croix. Or, comme notre Mémoire s'inscrit dans le cadre des travaux d'une équipe de recherche du Département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, nous utiliserons la même grille d'analyse que ce groupe de recherche. De plus, ce thème n'a jamais été vraiment étudié d'une manière explicite par les auteurs qui ont abordé Jean de la Croix. De là vient peut être l'intérêt de notre recherche puisque comme le disait déjà G. Tavard:

Ecrire un nouveau livre sur saint Jean de la Croix prend l'allure d'une gageure dès que l'on se rend compte que la bibliographie du docteur du Carmel s'étend déjà sur presque trois mille titres. Un titre de plus a-t-il quelque chance de découvrir ce qui n'a encore jamais été dit? Et pourtant les travaux sur la Bible ne se comptent plus; et parmi ceux qui paraissent tous les ans dans les principales langues européennes, il y en a quand même quelques-uns qui apportent du neuf. Il suffit parfois d'un point de vue inédit pour que l'objet de l'étude, quoique bien connu déjà, se voie sous un angle encore inusité qui, à son tour, jette un jour neuf sur le sujet¹.

Aussi, nous n'avons pas la prétention d'affirmer que nous apporterons des éléments entièrement nouveaux aux études sur la doctrine sanjuaniste. Nous voulons seulement faire la tentative d'aborder une partie de l'Oeuvre de Jean de la Croix à partir d'un point de vue inusité, et c'est ce qui confère à notre Mémoire, pensons-nous, son originalité, en plus de toucher des aspects

¹ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, Paris, Cerf, 1987, p. 10. - D. Poirot écrit dans un livre très récent: «Jean de la Croix fait maintenant partie d'une grande tradition française qui va de la présence de son ordre réformé jusqu'à l'intérêt qu'on lui conserve à l'Université. Il suffit de rappeler le nombre des carmels et, avec la thèse de Baruzi (1924-1931), celles qui lui sont encore consacrées aujourd'hui.» D. POIROT, *Jean de la Croix. Ami et guide pour la vie* (Coll. "Histoire"), Paris, Cerf, 1990, p. 11.

qui n'ont pas nécessairement été exploités tels quels jusqu'à ce jour. Cependant, à cause des limites imposées par les structures d'un Mémoire scientifique, nous ne pouvions nous permettre d'analyser l'ensemble de l'Oeuvre du Docteur du Carmel². Nous avons donc dû orienter nos efforts sur le dernier de ses traités, la *Vive Flamme d'amour*, dans lequel il est davantage question de l'Esprit Saint. D'ailleurs, nous trouvons dans cet ouvrage l'essentiel de sa doctrine sur la troisième Personne trinitaire.

Mais avant de procéder à l'analyse proprement dite de l'activité du Saint-Esprit dans le cheminement des âmes, tel que nous le propose Jean de la Croix, il conviendrait, selon nous, de préparer notre champ d'investigation par quelques notes préliminaires sur Jean de la Croix et son Oeuvre, notes qui nous permettront de mieux saisir la doctrine sanjuaniste, et du même coup, la description par le Docteur mystique de l'activité de l'Esprit. Aussi notre premier chapitre servira de préambule à notre recherche. Un deuxième chapitre sera consacré spécifiquement, après une brève présentation de la grille d'analyse utilisée, à l'étude approfondie des mentions du Saint-Esprit qu'on retrouve dans la *Vive Flamme* à partir de cette même grille d'analyse. Enfin, nous nous attarderons, dans un troisième chapitre, à un examen critique des résultats obtenus lors de l'analyse effectuée dans le chapitre précédent afin de permettre l'éclosion de leur signification plénière.

Il nous reste maintenant à passer à l'action. Que l'Esprit Saint guide nos pas tout au long de notre recherche, et qu'il nous éclaire de sa *Vive Flamme d'amour* afin que nous pénétrions avec vérité dans la doctrine spirituelle d'un mystique incomparable tel que Jean de la Croix.

² L'Oeuvre sanjuaniste couvre plus de 1000 pages de texte.

CHAPITRE PREMIER

JEAN DE LA CROIX ET SON OEUVRE; LA "VIVE FLAMME D'AMOUR" ET L'ESPRIT SAINT

«Un homme du passé ne peut nous parler que dans la mesure où il a été à la fois engagé dans les combats de son temps et témoin d'une vérité qui interpelle les hommes de tous les temps», il doit être «profondément historique et engagé», affirme J.M. Petit, reprenant les mots du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph¹. Aussi, avant d'entreprendre notre recherche proprement dite sur l'Esprit Saint dans la *Llama*, il nous apparaît opportun de jeter quelques balises préliminaires au seuil de notre étude pour démontrer qu'effectivement Jean de la Croix a été un homme, à la fois mystique et engagé, dans un siècle particulièrement trépidant, à bien des égards, c'est-à-dire le 16^e siècle². Nous présenterons brièvement ensuite l'homme Jean de la Croix, avec ses qualités profondément humaines et chrétiennes. De même, nous jetterons un regard sur l'écrivain Jean de la

¹ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, et J.-M. PETIT, *Actualité de Jean de la Croix. Recueil des études présentées au Congrès de la Plesse (Angers)* (Coll. *Présence du Carmel*, no 12). DDB, 1970, p. 11.

² Le Père Lucien-Marie affirme: "On peut dire qu'il s'est inscrit d'une façon précise dans l'actualité vivante de l'Eglise d'Espagne au XVI^e siècle. Il est à l'opposé d'un auteur mystique intemporel. Il est profondément historique et engagé." LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Actualité de la doctrine de saint Jean de la Croix*, *ibid.*, p. 31.

Croix. Nous verrons la raison pour laquelle il a déployé tant d'ardeurs à l'écriture, et les deux éléments fondamentaux qui forment son Oeuvre et dans laquelle il a tenté d'organiser un système cohérent de vie spirituelle. Ceci forme la première section de ce chapitre.

Une deuxième section s'attardera à introduire la *Vive Flamme d'amour* de Jean de la Croix dans son contexte littéraire, et nous verrons la place qu'occupe cet ouvrage dans l'itinéraire spirituel proposé par le Docteur mystique ainsi que la particularité de la *Llama* par rapport à l'Esprit Saint.

1.1 PORTRAIT SOMMAIRE DE JEAN DE LA CROIX

1.1.1 Un homme enraciné dans son époque

Le 16e siècle se révèle une époque mouvementée. C'est en quelque sorte un "siècle-charnière" entre le Moyen-Age et l'époque moderne. En voici un résumé succinct:

En 1531, c'est la confession d'Augsbourg et Michel-Ange achève le *Jugement dernier*. En 1534, Ignace fonde la Compagnie de Jésus. En 1536, Thérèse de Avila entre à l'Incarnation d'Avila. Calvin est à Genève. En 1547, François Ier meurt. En 1556 Charles Quint abdique, Philippe II monte sur le trône. L'année 1568 voit l'apogée de la puissance espagnole. En 1578, les Espagnols font la conquête du Mexique et du Pérou. En 1580, Montaigne publie *Les Essais*. En 1582, Thérèse dite d'Avila meurt à Alba de Tormès. Deux ans après, Greco peint l'*Enterrement du comte d'Orgaz*. En 1589, Henri IV est roi de France et, en 1598, c'est l'édit de

Nantes et la naissance de Descartes. C'est donc au point de vue de la pensée une époque charnière, mais en même temps pour l'Espagne un siècle d'une richesse étonnante avec Charles Quint (1516-1556) et Philippe II (1556-1598).

Au sujet de la vie religieuse et spirituelle nous devons signaler un point qui nous paraît extrêmement important: la décadence à peu près totale de la liturgie à cette époque et dans ce pays (l'Espagne).³

En effet, le 16^e siècle, pour des hommes tels que Calvin(1509-1564) et Luther(1483-1546)⁴, ne se présente pas comme «un monde à leur mesure»⁵ au plan religieux. Il a besoin d'air frais, d'un vent réformateur. Luther aura une grande influence dans l'Europe septentrionale. Au sud, cependant, son influence est moins profonde, mais d'autres courants réformateurs font là aussi leur apparition. L'ambition de la grande Thérèse de Jésus de réformer le Carmel⁶ entre dans cette ligne. De plus, en Espagne, ces tentatives de revenir à une vie religieuse plus intégrée et plus

³ UN MOINE BENEDICTIN, *Saint Jean de la Croix ou L'Heureuse aventure*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 16.

⁴ Il s'avère d'ailleurs étonnant, dans la citation donnée précédemment, qu'aucune mention ne soit faite de Luther, d'Erasmus (1469-1536) ou du Concile de Trente (1545-49; 1551-52; 1562-63). Pour un aperçu complet du 16^e siècle, on ne pouvait passer sous silence de tels noms.

⁵ «Quiconque cherche Dieu ne peut éviter à leur propos une douleur fraternelle: assoiffés de Lui, ils n'ont pas trouvé un monde à leur mesure.» ALBERT DE L'ANNONCIATION, *Les réformateurs et S. Jean de la Croix devant la piété du Moyen Age finissant*, dans *Carmel*, no 2, 1962, p. 276.

⁶ En effet, l'Ordre du Carmel avait connu au cours de son histoire des mitigations. Saint Albert Avogadro, patriarche de Jérusalem en 1205, avait écrit une règle pour les Carmes. Il y insistait sur l'oraison continuelle, la solitude, la vie en cellules séparées, l'observation du silence. Cette règle sera dûment approuvée lors du IV^e Concile du Latran en 1215. Au cours des années, par la force des événements, les carmes durent se regrouper, cependant on sauvegardait l'orientation vers une existence solitaire. Mais il apparut à la longue un souci d'apostolat intellectuel. La "peste noire" en 1347, décima les communautés. Eugène IV approuva alors, pour sauver le Carmel, une mitigation de la règle primitive. En 1451, Jean Soreth redonna à la règle sa couleur primitive. Mais ce mouvement de réforme n'eut pas d'effet en Espagne. Il y eut des tentatives, mais ce fut toujours en vain. Beaucoup de passion était déchainé dans les provinces carmes espagnoles, et en Castille c'était l'anarchie. Cf. P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin. Vie de saint Jean de la Croix*, Paris-Montréal, Médiaspaul, 1985, pp. 40-43.

authentiquement chrétienne dans la ligne catholique est encouragée par la royauté. Philippe II est un défenseur du catholicisme, et il n'hésitera pas à le faire triompher même par le moyen des armées espagnoles. C'est lui qui empêchera le protestantisme de pénétrer en Espagne. Mais d'autres courants de pensée tentaient de prendre racine. L'*Illuminisme* sera une de ces doctrines "mystiques"⁷, dont les adeptes, qu'on appelait les *Alumbrados* se prétendaient directement illuminés par l'Esprit Saint et prônaient en conséquence "l'esprit d'indépendance spirituelle" s'élevant contre "l'autorité de l'Eglise, en déformant son enseignement et en méconnaissant sa hiérarchie"⁸. Malgré ce mouvement, un relâchement dans la vie religieuse se fait sentir en général, et Philippe II se préoccupera, dans la mesure du possible, de cette situation. Il se fait le défenseur de ceux qui, comme la *santa madre Teresa*, veulent revenir aux coutumes originelles de leur ordre⁹.

C'est dans un tel contexte que Jean de la Croix va naître en 1542, dans un petit village typiquement espagnol de Vieille Castille, à Fontiveros plus précisément. Juan de Yepes, nom qu'il portait à sa naissance, constatera très

⁷ «L'Illuminisme n'est pas une doctrine qui repose sur l'oeuvre d'un fondateur. Il se manifeste dans différentes régions de l'Espagne sous forme de cercles spirituels, qui s'insurgent contre le formalisme régnant, contre l'absence d'intériorité et de vérité dans la prière. Ils remettent en honneur l'oraison et le recours au Saint-Esprit qui "illumine" les coeurs. » LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH. *Actualité de Jean de la Croix*. p. 31.

⁸ H. HOORNAERT, *Introduction*, dans *La Montée du Carmel de Saint Jean de la Croix*, t. I, Paris, Desclée de Brouwer, Ed. revue et complétée, 1932, p. IX.

⁹ Et d'ailleurs, le père de Philippe II, Charles Quint, était dans les mêmes dispositions. Il disait instamment: «Qu'on réforme les provinces carmes, sinon il les détruirait!» Cf. P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 42.

- Cela se comprend étant donné que «l'Ordre du Carmel exerçait alors une vraie influence sociale, et sa réforme, par l'exemple et la parole, eut une action considérable sur les moeurs publiques.» H. HOORNAERT, *Introduction*, dans *La Montée du Carmel...*, p. IX.

- Cependant, il ne faudrait pas croire que le règne de Philippe II fut sans reproche. Comme le souligne H. Hoornaert dans son introduction aux *Oeuvres* de Jean de la Croix, «les esprits clairvoyants se rendaient compte qu'il se passait en Espagne quelque chose d'anormal dont il fallait s'inquiéter. Il devenait visible que les richesses produites par les colonies américaines et l'influence de la prospérité générale, avaient introduit le luxe: l'esprit de jouissance grandissait et menaçait la piété.» *Ibid.*, p. VIII.

vite autour de lui, un manque¹⁰. Pour un jeune homme assoiffé d'absolu, ce milieu du 16e siècle peut s'avérer décevant. Mais plein d'énergie, «il a laissé jaillir la lave brûlante de son cœur»¹¹. Entré dans l'ordre du Carmel, il obtiendra dès les débuts l'autorisation de ses supérieurs pour vivre selon la règle primitive. Mais il est déçu par l'option trop apostolique prise par le Carmel mitigé. Secrètement, après son ordination, il songe à entrer à la Chartreuse où il pourra se donner plus authentiquement à la vie contemplative. Mais la Providence permettra la rencontre avec Thérèse de Jésus et il acceptera de travailler avec elle à l'œuvre de réforme du Carmel du côté masculin¹². Cependant, cela ne se fera pas sans heurts. Tant que le groupe réformateur n'est qu'un petit noyau perdu à Duruelo, il n'y a pas lieu de s'inquiéter. Mais lorsque le mouvement de réforme commence à se répandre et à prendre de l'ampleur, les "chaussés" (c'est-à-dire les carmes de la mitigation) surveillent étroitement les développements de la situation chez les "déchaussés" (les carmes de la réforme). Et frère Jean de la Croix apparaît comme une menace à la tranquillité des chaussés¹³. Au monastère

¹⁰ «Il est permis d'aller plus loin encore en cette voie et de découvrir chez lui un souci de répondre à une question générale qui lui est en quelque sorte posée par ses contemporains. Jean de la Croix a constaté, autour de lui, un manque.» J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, ALCAN, 1931, p. 260.

¹¹ ALBERT DE L'ANNONCIATION, *Les réformateurs et S. Jean de la Croix ...*, p. 289.

¹² Jacques MARITAIN écrit dans sa préface au *Saint Jean de la Croix* du P. Bruno de Jésus-Marie: «Le Père Bruno a également très bien montré le rôle essentiel de saint Jean de la Croix dans la réforme du Carmel. A le lire, on s'aperçoit que les historiens ont souvent accordé trop d'attention au P. Gratien, et faussé ainsi leur perspective. C'est Jean de la Croix qui sans aucun doute a le mieux compris et réalisé la pensée de sainte Thérèse, disons mieux, le dessein de l'Esprit de Dieu en Thérèse. Lui seul a su aller jusqu'au bout. Aussi bien doit-on remarquer qu'il a détruit les lettres que la sainte lui adressait: il ne serait donc pas équitable d'imaginer, parce que nous possédons une grande part de la correspondance adressée par elle à Gratien, que le meilleur de son affection allait à celui-ci. Le Père Bruno (...) est persuadé d'autre part que la sainte estimait Jean de la Croix au-dessus de tous, même de Gratien si l'on veut y regarder de près.» J. MARITAIN, dans BRUNO DE JESUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix* (Coll. *Les Etudes Carmélitaines*), Bruges, Desclée de Brouwer, éd. revue et augmentée de 1929, 1961, p. 12.

¹³ «Il est indéniable que Jean de la Croix a été considéré dans son Ordre comme un être dangereux, quelqu'un dont l'influence ne serait jamais assez conjurée. Lui qui avait demandé à "souffrir et être méprisé", il sera exaucé: il connaîtra jusqu'à la fin la persécution.» UN

de l'*Encarnación* d'Avila, où la *Madre* a été mise à la tête de la communauté, on supprime l'aumônier "chaussé" pour le remplacer par un "déchaussé", qui est nul autre que Jean de la Croix. Tout cela ne fait que surchauffer les esprits. En décembre 1578, on enlève furtivement l'aumônier de l'*Encarnación*, et on l'enferme, à l'insu de tous, dans un sombre réduit du monastère des chaussés de Tolède, où il y subit les plus graves supplices, physiques et moraux. Son exil durera huit mois¹⁴. C'est là, dit-on chez les spécialistes, qu'il composera une partie du fameux *Cantique spirituel*. Cet emprisonnement ne diminuera pas son ardeur. Jean de la Croix continuera par la suite à travailler à la réforme du Carmel. Mais les persécutions, même chez les déchaussés¹⁵, se feront sentir jusqu'à sa mort survenue en 1591.

Cependant, Jean de la Croix ne travaillera pas uniquement à la réforme du Carmel. La vie spirituelle dans son ensemble sera l'une de ses préoccupations majeures. Il touchera à tous les grands problèmes spirituels de son époque¹⁶ et

MOINE BENEDICTIN, *Saint Jean de la Croix ou L'Heureuse aventure*, p. 20.

¹⁴ Pendant tout ce temps, personne ne saura le lieu de son emprisonnement. «le 14 août, le 19 août, Thérèse est encore dans la même incertitude. Elle lutte contre l'indifférence de tous. Qui a discerné la grandeur de Jean de la Croix? "Je ne sais quel sort fait qu'il n'y ait jamais personne qui se souvienne de ce saint" (Lettre à Gracián, 19 août 1578). Lignes précieuses, les plus remarquables peut-être que Thérèse de Jésus ait consacrées à Jean de la Croix, et qui montrent à quel point il passait incompris des médiocres.» J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 181.

¹⁵ Ces persécutions de la part des déchaussés s'expliquent par les différents points de vue exprimés sur la réforme par Jean de la Croix et certains déchaussés. «Tous les historiens, aussi bien les premiers biographes du saint que le chroniqueur de la réforme, assurent que frère Jean insista sur la nécessité de retrancher certains abus introduits sous prétexte d'apostolat et de donner au retrait du monde toute l'importance qu'il avait dans les constitutions.» CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie* (Trad. par P. Sérouet), Paris, Cerf, 1982, p. 126.

- Pour Jean de la Croix, «chaque ordre jouit d'un charisme particulier dans l'Eglise. Celui des frères de Notre-Dame se définissait par son origine même. Convoqués sur la sainte montagne à l'imitation des premiers ermites, les carmes devaient vaquer non à l'apostolat, mais à la seule contemplation.» P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 271.

¹⁶ Ces problèmes sont «la théologie de la Foi, de l'Oraison, l'amour de l'Ecriture Sainte, le rejet d'un formalisme cérémoniel dont ses successeurs ne se sont pas toujours assez gardés.»

c'est ce qui fait la profonde actualité historique de saint Jean de la Croix. Il est à l'opposé d'un Docteur intemporel. Il a pris à bras le corps les vrais problèmes auxquels se heurtaient ses contemporains et il y a apporté sa réponse à la fois nourrie de la tradition et nouvelle. Sa position n'était pas sans danger, et les Prologues de ses oeuvres, dans leur affirmation de conformité à l'enseignement de l'Eglise, ne sont pas des textes de pur conformisme¹⁷.

Nous verrons plus loin en quoi réside l'originalité de Jean de la Croix dans sa doctrine spirituelle. Pour l'instant, jetons d'abord un bref regard sur l'homme, c'est-à-dire Juan de Yepes.

1.1.2 L'homme

Il n'est pas de notre propos de donner ici un portrait complet de Jean de la Croix; nous croyons qu'il n'est pas non plus nécessaire de le faire. Mais comme nous le disions plus haut, afin de comprendre davantage sa doctrine et de pénétrer dans l'intimité profonde de ses Oeuvres¹⁸, un coup d'œil rapide sur l'homme qui se cache derrière le mystique, n'est pas, par ailleurs, inutile¹⁹.

LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Actualité de Jean de la Croix*, p. 33. On pourrait ajouter aussi, avec Baruzi, que Jean de la Croix a analysé la doctrine des Illuminés, sachant y puiser des points positifs, mais choisis selon des critères solides et sévères. «Mais qu'il y ait, dans l'oeuvre de Jean de la Croix, une critique et comme une mise au point des problèmes soulevés par l'illumineisme espagnol au XVI^e siècle, voilà qui n'est pas douteux.» J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 259.

¹⁷ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Actualité de Jean de la Croix*, p. 34.

¹⁸ D'autant plus que son Oeuvre, comme se plaît à le démontrer le Père Crisogono, nous dévoile l'auteur: «ils (ses livres) nous donnent à eux tous une physionomie complète de l'auteur. » CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie*, p. 394.

¹⁹ Notre intention n'est pas non plus de donner une courte biographie du Docteur du Carmel. Nous invitons plutôt le lecteur à se référer aux excellentes biographies qui existent déjà. Cf.

Juan de Yepes fut «menu et gracieux de corps, géant pour l'intelligence, affable et aimant pour tous. Il fut réformateur et maître, saint, et docteur, et poète.»²⁰. Voilà, en quelques mots, le portrait de ce saint. Oui, un saint dont la maxime "souffrir et être méprisé pour toi" résume la vie; un saint qui, cependant ne fut jamais pour autant «un être abstrait, absent de l'homme, enseignant théoriquement les voies de la sainteté.»²¹. C'est un saint aux qualités humaines remarquables²², capable d'ouverture, de compassion, de partage. C'est un saint au "cœur tendre", c'est-à-dire un espagnol authentique, un pur castillan!²³

Bien qu'il ne fut pas à proprement parler "un homme de gouvernement"²⁴, celui qu'il sut exercer à cause des charges qu'il remplissait par obéissance, fut doux, non par faiblesse ou par manque d'énergie, mais par conviction²⁵, car disait-il, selon Elisée des Martyrs (un carme qui le connut personnellement): «personne ne montre en rien qu'il est

notre bibliographie, section 2, p. 147.

²⁰ CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie*, p. 395.

²¹ Y. PELLE-DOUEL, *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique* (Coll. *Maîtres spirituels*, no 22), Paris, Seuil, 1982 (réédition de 1960), p. 8.

²² «Ce qui me frappe chez Jean de la Croix, c'est son *humanité*. Il connaît les faiblesses de l'homme.» D. POIROT, *Saint Jean de la Croix, le maître du pur amour*, dans *Vives Flammes*, no 163 (1986), p. 40.

²³ «Quand je dis l'Espagne, j'annonce l'homme», écrivait Antonio Machado, cité par P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 15. - P. Lauzéral ajoute que "pour assimiler, en somme pour aimer Jean de la Croix, il faut chérir l'espace espagnol." *Ibid.*, p. 15.

²⁴ Cette affirmation (qu'on retrouve dans la préface de J. MARITAIN à la biographie sur Jean de la Croix par le Père Bruno, *Saint Jean de la Croix*, p. 13) est contestable, car Jean de la Croix a toujours, dans la réforme, joué un certain rôle de gouvernement. Cependant, il n'a jamais occupé de postes-clés. Thérèse ne songera pas à lui confier les suprêmes missions d'organisation et de direction (Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 229). C'est en ce sens qu'il faut comprendre que Jean de la Croix ne fut pas "un homme de gouvernement". Et d'ailleurs, P. Lauzéral dit tout le contraire: «Au fond, n'a-t-il pas toujours gouverné? Jeune étudiant à Salamanque, n'était-il pas déjà investi de fonctions vis-à-vis ses pairs?» P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 320.

²⁵ Cf. CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie*, pp. 238-239.

indigne de commander plus qu'en commandant impérieusement»²⁶. En charge de novices, ou de communautés, ou d'établir des couvents, il sait administrer, organiser, réformer «avec une justesse de vues, un équilibre de comportement, un sens averti des hommes et des caractères.»²⁷.

Cependant, ce qu'il recherche fondamentalement, c'est la solitude. Non par crainte de l'action²⁸, mais en vue de se consacrer plus totalement et librement à la recherche de son Bien-Aimé. C'est ce qu'exprime une strophe du *Cantique spirituel* :

*Mon âme s'emploie tout entière,
Avec mon fonds, à son service;
Je ne garde plus de troupeau,
Je n'ai plus aucun autre office,
Car l'amour désormais est mon seul exercice.* ²⁹

C'est d'ailleurs l'amour qui commande l'ascèse de cet homme. Lorsqu'on songe au Jean de la Croix mystique, on s'imagine qu'il est un homme inaccessible dans la voie ascétique où il s'est engagé. Sa voie du *nada*, du rien, ne relève aucunement d'un ascétisme acharné et sado-masochiste.

Avec Jean de la Croix, il ne s'agit ni de battre des records de pénitence, ni de continuer à s'occuper de soi en châtiant à tout instant, avec des raffinements, son propre corps. Rien

²⁶ *Ibid.*, p. 392.

²⁷ P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 320.

²⁸ «Il ne faudrait jamais croire que s'il a recherché un moment la vie solitaire et austère de la Chartreuse, ce fut par peur de l'action, de moins d'union mystique. L'idéal carmélitain entrevu à Medina del Campo, lors du premier contact avec sainte Thérèse, n'excluait pas systématiquement l'apostolat.» BRUNO DE JESUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, p. 118.

- «Il est assuré que Jean de la Croix a haï les charges, les dignités et, d'une certaine manière générale, toute fonction où l'oraison, la contemplation, la création de soi par soi n'étaient pas des fins essentielles.» J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 219.

²⁹ CS A, strophe 20 (MS57).

n'est ici sur le plan de la sensibilité, de la recherche du moi, même lorsqu'elle passe subtilement par les chemins de la pénitence. Jean de la Croix s'établit d'emblée dans le royaume de l'Esprit, et n'accorde rien à un psychisme morbide.³⁰

La solitude, la pauvreté, le dépouillement et le silence constituent à ses yeux uniquement des moyens pour rencontrer Dieu. Ce n'est pas par mépris du corps ou du monde qu'il prône l'ascèse (nous y reviendrons un peu plus loin), tout au contraire Jean de la Croix fut un amant de toute la création de Dieu.

En effet, l'homme Juan de Yepes fut un admirateur inconditionné de la beauté. Il savait associer «à sa contemplation les êtres et les choses en leur beauté permanente et silencieuse»³¹, car, comme l'affirme la cinquième strophe du *Cantique spirituel*, «sa figure (celle du Bien-Aimé), qui s'y grava, suffit à les laisser revêtus de beauté»³². Cette beauté de Dieu, il la contemple dans la foi à travers la création, parce que fondamentalement Juan de Yepes est artiste, et ce "côté" artistique se reflètera dans sa vie et ses Oeuvres³³. Ces dernières, comme nous le verrons, possèdent vraiment "un je ne sais quoi"³⁴ artistique et divin, à travers la poésie et la prose, et qui donne à l'ensemble de l'écriture de Jean de la Croix un aspect bien particulier. Soit par don naturel ou par la force des choses - ou tout

³⁰ Y. PELLE-DOUEL, *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*, p. 44.

³¹ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 194.

³² CS A, strophe 5 (MS51).

³³ Pour Jean de la Croix, la vie mystique s'exprime dans la "contemplation" de foi: «il est certain que chez Jean de la Croix l'arrière-plan philosophique disparaît, ou bien il s'absorbe complètement dans la nuit personnellement "expérimentée" de la contemplation de foi.» H.U. von BALTHASAR, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. II, *Styles* ^{xxx} *De Jean de la Croix à Péguy* (Coll. "Théologie", no 81), Paris, Aubier, 1972, p. 58.

³⁴ "Un je ne sais quoi" (*un no sé qué*) est une expression que l'on rencontre souvent dans les écrits sanjuanistes et qui veut signifier quelque chose d'indicible, de non palpable.

simplement par dévouement pour les âmes -, Jean de la Croix deviendra, après "l'exil" de Tolède, un homme qui consacre du temps à l'écriture.

1.1.3 L'écrivain mystique

1.1.3.1 Le souci des âmes

Mais pourquoi Jean de la Croix a-t-il décidé un jour de prendre la plume? Il aurait bien pu se contenter de diriger les âmes, d'une manière individuelle, avec un enseignement particulier adapté à chacune d'elles... Mais pour un homme épris de Dieu et zélé pour son service, le fait de voir "la grande nécessité"³⁵ dans laquelle se trouvent les âmes, l'incite à mettre par écrit des conseils sur la vie spirituelle. Il constate, à travers son ministère auprès des âmes, combien "font pitié à voir" parce qu'elles errent sans direction et sans aide³⁶.

Un réel souci de venir au secours de telles âmes font en sorte qu'il émet graduellement de courts conseils et avis par écrit. Il faut aussi mentionner les poésies de Jean de la Croix qui furent le fruit peut être d'élans plus spontanés et plus libres, mais dont certaines étaient dédiées à des âmes³⁷. Enfin, à la demande instante de quelques-unes, il écrivit des

³⁵ MC, Prologue.

³⁶ «Le trait dominant chez Jean de la Croix, c'est la tendresse ardente qu'il portait aux âmes. Tendresse surnaturelle, émanant d'un cœur fondu en Dieu, expression humaine de l'amour même de Dieu pour les âmes. L'un et l'autre ne font qu'un. Jean de la Croix souffrait authentiquement et intensément de voir s'égarer ces âmes qui eussent pu gravir le chemin de la contemplation, s'élever sur les pentes du Mont Carmel.» Y. PELLE-DOUEL, *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*, p. 56.

³⁷ Par exemple, le poème de la *Vive Flamme d'amour* est dédié à une femme laïque qu'il dirigeait, Doña Ana del Mercado y Peñalosa. On peut se demander si le poème lui-même fut composé expressément pour cette dame qu'il affectionnait, ou s'il le lui offrit tout simplement après

commentaires de ses poésies, qui furent rattachés à celles-ci et qui formèrent des blocs unifiés. C'est ainsi que prendront naissance le *Cantique spirituel*, la *Montée du Carmel*, la *Nuit obscure*, et enfin la *Vive Flamme d'amour*³⁸.

Nous reviendrons un peu plus loin sur chacun de ces ouvrages. Pour l'instant, contentons-nous de discerner dans ce cheminement littéraire de Jean de la Croix une intention bien particulière. Nous avons constaté qu'il écrit dans un but précis: venir en aide aux âmes contemplatives. Cela implique de la part du Docteur du Carmel un certain effort intellectuel pour exprimer en mots une réalité toute spirituelle. Il aurait pu, pour cela, décrire explicitement sa propre expérience spirituelle. Mais loin de lui l'idée d'écrire une autobiographie³⁹, au contraire sa préoccupation première, «*Je seul*

coup. Nous pensons que la deuxième thèse semble plus plausible. Quant au poème du *Cantique spirituel*, dédié à Mère Anne de Jésus, prieure des déchaussées de Béas, après l'incarcération de Tolède, il se répandit rapidement dans les monastères de carmélites, où il était spirituellement apprécié.

³⁸ Pour la présentation chronologique des œuvres, cf. note 107.

³⁹ «Les écrits de saint Jean de la Croix ne sont pas une autobiographie, même spirituelle; certes ils n'eussent pas été sans son expérience ou celle des autres, à laquelle ils renvoient, avec d'ailleurs lucidité critique. Ce n'est pas soi que saint Jean de la Croix raconte, ou plutôt c'est bien soi, mais un soi très différent des soi qui s'étaient dans certains journaux nommés mystiques.» G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, t. I, *Problématique* (Coll. "Théologie", no 45), Paris, Aubier, 1960, p. 55.

- M.M. LABOURDETTE va dans le même sens: «Je ne crois pas que Jean de la Croix ait essentiellement et avant tout voulu décrire son expérience; il ne l'a fait qu'au service d'un autre propos et c'est ce propos qui est déterminant; il écrit pour éclairer des âmes qui s'égarent ou sont égarées par des ignorants, (...). Il veut indiquer la véritable voie, en préciser les signes, exhorter à prendre les vrais moyens, à persévérer malgré tout et malgré tous. Certes, pour décrire ce chemin tout intérieur, il fera appel à son expérience, à ce qu'il a lui-même vécu. Ce n'est jamais pour *se raconter*, c'est *pour instruire*. Son dessein n'a rien d'un savoir spéculatif, il veut *enseigner* la route à suivre.» M.M. LABOURDETTE, *Lectures de saint Jean de la Croix*, dans *Revue Thomiste* (1983), p. 82.

- Cet appel à son expérience spirituelle constitue finalement une "sorte d'autobiographie", comme le dit J.M. LEBLOND: «Relation d'une expérience, d'une expérience progressive, qui trace un itinéraire, l'œuvre de saint Jean de la Croix contient, sous l'impersonnalité du ton, une confidence et elle constitue une sorte d'autobiographie.» J.M. LEBLOND, *Mystique et théologie chez saint Jean de la Croix*, dans *Recherches de Science religieuse*, no 51 (1963), p. 215.

- «Dans cette œuvre rédigée pour conduire autrui vers Dieu, pas la plus petite confidence sur

sujet de l'œuvre, c'est Dieu »⁴⁰. C'est le chemin vers Dieu qu'il veut éclairer pour les âmes, il veut leur donner en quelque sorte un itinéraire qui conduit sans détours à Lui. Mais pour que cet itinéraire soit de quelque utilité, il doit posséder une certaine universalité. Aussi, comme l'affirme J. Baruzi, « nous n'errons pas en supposant que si Jean de la Croix ne s'est pas raconté lui-même, c'est parce qu'il n'a pas voulu nous livrer une expérience morcelée, distincte, matérialisée, susceptible d'être appréhendée comme un phénomène d'ordre sensible. (...) Son *expérience*, entendue au sens total du mot, ne se limite jamais à un seul cas »⁴¹.

1.1.3.2 Un système de la vie spirituelle

Ce souci de rendre l'expérience spirituelle dans des mots qui puissent la faire paraître applicable pour au moins un certain nombre d'âmes⁴² va amener Jean de la Croix à "bâtir"⁴³, si l'on veut, un "système" de la vie spirituelle. Le mot *système* veut signifier ici une certaine organisation, une certaine manière de voir l'itinéraire spirituel de l'âme. C'est un effort de systématisation que Jean de la Croix⁴⁴ a tenté d'exprimer par ses écrits. Une expression de G. Morel dit bien ce que nous voulons exprimer: Jean de la

lui-même: c'est toujours la limpidité de celui qui voulut perdre jusqu'au souvenir de son moi.» E. GONDINET, *Jean de la Croix, le poète de la nuit*, dans *2000 ans de christianisme*, t. VI, Paris, AUFADI, 1976, p. 42.

⁴⁰ G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, p. 55.

⁴¹ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 234.

⁴² Dans ses Oeuvres, Jean de la Croix dit explicitement qu'il s'adresse à des âmes qui connaissent déjà ou du moins, ont une connaissance rudimentaire de la vie spirituelle (*cf.* les prologues). Les premiers lecteurs visés par saint Jean sont les Carmes et les Carmélites de la Réforme thérésienne, mais son enseignement « n'est pourtant pas ésotérique. En vérité le Docteur de los Mártires a semé le grain de Dieu avec un geste immense, et voilà pourquoi le pape Pie XI l'éleva au rang des Docteurs de l'Eglise universelle. » BRUNO DE JESUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, p. 281.

⁴³ D'ailleurs Baruzi nous dit qu'il « apporte une architectonique de la mystique ». J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, dans *Histoire générale des religions*, t. 4, Paris, A. Quillet, 1948, p. 185.

⁴⁴ Nous avons déjà constaté plus haut que Jean de la Croix était capable d'organiser, d'administrer et de réformer. Cela se manifeste aussi dans ses écrits.

Croix «est un *mystique*, c'est-à-dire un technicien de la *vie* religieuse ou métaphysique»⁴⁵. Or, lorsqu'on parle d'un technicien, il s'agit habituellement d'une personne qui connaît et pratique une technique particulière, ou qui est spécialisée dans tel ou tel domaine. Aussi, en disant de Jean de la Croix qu'il est un *technicien* de la vie mystique, nous laissons entendre qu'il connaît bien les rudiments de celle-ci, qu'il est capable d'en définir les éléments et de les organiser.

Or, un problème important se pose ici. Parler de "choses" mystiques, ce n'est pas aborder un domaine comme l'économie ou la politique. Dans ces champs d'études, il est quand même aisé d'en déterminer les éléments et de construire un système organisé. Or l'objet de la science mystique concerne des états ou des actes que «notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela *même faiblement, même un instant*»⁴⁶. La mystique concerne la phase *contemplative* du cheminement spirituel d'une âme; l'appellation "ascétisme" réfère plutôt au début de ce cheminement, où l'âme doit à ce stade fournir un certain effort avant d'en arriver au seuil de la vie contemplative infuse (c'est-à-dire donnée par la grâce divine)⁴⁷. Transcrire

⁴⁵ G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, p. 9.

⁴⁶ A. POULAIN, *Des grâces d'Oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1931, (1921), p. 1.

⁴⁷ Différence entre l'ascétique et la mystique: «10. A) Pour les distinguer, on peut définir la théologie *ascétique* cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique de la perfection chrétienne *depuis ses débuts jusqu'au seuil de la contemplation infuse*. Nous faisons commencer la perfection avec le désir sincère de progresser dans la vie spirituelle, et l'ascétique conduit l'âme, à travers les voies *purgative* et *illuminative*, jusqu'à la contemplation *acquise*. 11. B) La *mystique* est cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique *de la vie contemplative*, depuis la première *nuit* des sens et la *quiétude* jusqu'au *mariage spirituel*.» A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée & Cie, 5e éd., 1925, p. 7.

-On désigne comme mystique «une connaissance expérimentale qui s'est lentement détachée de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiales et qui se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu». Définition puisée dans *Encyclopedia Universalis*, art. "Mystique", citée par A. LION, *Le discours blessé sur le langage mystique selon M. de Certeau*, dans *Recherches des Sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987), p. 407.

la vie ascétique en paroles et en mots est dans le domaine du possible puisqu'il s'agit de l'action humaine dans la voie de perfection divine. Mais lorsqu'on aborde la vie mystique proprement dite, c'est-à-dire cette étape où la grâce de Dieu prend le relais pour introduire l'âme dans une contemplation non plus acquise mais infuse, nous touchons aux limites du divin, et la traduction en discours de l'activité de Dieu en l'âme devient une entreprise presque téméraire... «*Qui en effet a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir l'instruire?*» (1 Co 2,16; cf. Is 40,13). Et nous pouvons ajouter que, évidemment, le mouvement de la vie mystique «n'est pas sans présupposé: il suppose la foi»⁴⁸.

La vie de l'âme contemplative se déroule dans la foi. C'est par la foi que l'âme adhère au mouvement de Dieu en elle. Or, que peut-on en dire? Quels en sont les éléments? Peut-on parler ici d'«organiser» un schème itinéraire auquel Dieu se conformerait pour s'attacher des âmes? Dieu n'est-il pas souverainement libre d'agir à sa guise dans les âmes? Alors, comment établir un "système" de la vie mystique? Comment en parler? N'est-on pas dans un domaine indicible? Le langage humain ordinaire est-il approprié à de tels mystères? Comment Jean de la Croix s'y est-il pris pour établir son système?

A. Lion nous apporte peut être un élément de réponse lorsqu'il traite du dire mystique selon Michel de Certeau:

Pour dire ce qui ne se peut dire, ou pour laisser dire ce qui se dit en eux, les mystiques butent sans cesse sur les limites de leurs langages. Alors ils créent. Ainsi vont-ils donner aux

⁴⁸ A. CUGNO, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, p. 48.

signifiants disponibles des acceptions nouvelles. Ils opèrent à l'instar de toute science qui se constitue et nomme des objets nouveaux ou déplace des appellations connues. (...) J. Baruzi, ce maître en ces matières auquel M. de Certeau aime se référer, avait noté que "le langage mystique émane moins de vocables nouveaux que de transmutations opérées à l'intérieur de vocables empruntés au langage normal"⁴⁹.

Les auteurs mystiques, pour parler de l'indicible, doivent donc créer, ou du moins re-crée un vocabulaire en accordant un sens neuf à des signifiants déjà existants. Et il semble bien que Jean de la Croix ne fasse pas exception à la règle. Grâce à l'expérience, la sienne propre et celle des âmes rencontrées sur la route de la vie, il a discerné, toujours par la foi cependant, des éléments de la vie ascétique et mystique et il essaie de les inclure dans une sorte d'organisation spirituelle qui permettra aux âmes qui le liront de se reconnaître et de se situer dans l'itinéraire mystique. Mais pour décrire cette organisation, ce système, il emploiera un moyen certes original, et qui lui permettra d'exprimer dans un langage simple⁵⁰ les mystères de la vie contemplative infuse. Ce moyen, c'est le genre littéraire qu'il emploie et qui lui permettra une grande liberté de création et de symbolisme: la forme poétique et lyrique⁵¹. «Le niveau poétique lui donne en quelque sorte de

⁴⁹ A. LION, *Le discours blessé sur le langage mystique...*, p. 417. L'extrait de J. Baruzi est cité dans M. DE CERTEAU, *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècles* (Coll. "Bibliothèque des Histoires), Paris, Gallimard, 1982, p. 196.

⁵⁰ Il faut s'entendre ici sur cette dite "simplicité". On n'aborde pas l'Oeuvre sanjuaniste comme un essai de vulgarisation de la vie spirituelle. La *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure* en sont des exemples. Le *Cantique spirituel*, par contre, semble plus abordable et est agréable à lire. O. Leroy affirme dans un article de 1964: «le Docteur mystique n'avait point à descendre d'une hautaine métaphysique pour se mettre au niveau des âmes simples. Le fils de Catalina, la tisserande, était simple lui-même (...). Le *Cántico* et la *Llama* étaient lus, aimés et spirituellement mis à profit par des Religieuses dont toute la science était de savoir lire.» O. LEROY, *Quelques traits de saint Jean de la Croix comme Maître spirituel*, dans *Carmelus*, vol. XI (1964), p. 28.

⁵¹ «Cela ressort, en premier lieu, de la forme même, essentiellement poétique et lyrique, qui constitue le moyen d'expression primordial du mystique espagnol.» J. M. LEBLOND, *Mystique et théologie chez saint Jean de la Croix*, p. 198.

déverser l'intériorité (le niveau expérientiel) dans l'extériorité (le niveau didactique). C'est le niveau poétique qui permet ce passage.⁵² Le symbolisme métaphorique - tel qu'on le rencontre dans le *Cantique spirituel* par exemple, autant dans le poème que dans la prose - sera une source quasi inaltérable pour décrire le plus possible l'expérience mystique⁵³.

Nous reviendrons sur le lyrisme de Jean de la Croix lorsque nous traiterons des genres littéraires de ses Oeuvres. Nous voulons seulement établir pour le moment que la poésie fut pour le Docteur du Carmel un moyen pour signifier dans le langage une réalité indicible. Néanmoins, au terme de la *Llama*, Jean de la Croix s'arrête subitement, incapable d'aller plus loin:

cette spiration est pour l'âme tellement pleine de richesse, de gloire et d'exquise tendresse de la part de Dieu, que j'aimerais mieux n'en point parler et même je me refuse à le faire. Je vois en effet que je suis incapable de l'exprimer et l'on pourrait croire que ce que j'en dirais serait l'expression de la vérité.⁵⁴

Cette interruption démontre bien les faiblesses du langage et ses limites pour parler avec vérité sur de tels mystères. Jean de la Croix en est très bien conscient, et l'avoue lui-même. Cependant, cette importante difficulté langagière n'a pas arrêté Jean de la Croix dans son projet de venir au secours des âmes contemplatives qui sont égarées - soit par elles-mêmes,

⁵² UN MOINE BENEDICTIN, *Saint Jean de la Croix ou L'Heureuse aventure*, p. 33.

⁵³ «Any poem describing the mystic's most sublime experience - "the intimate communion of the Union of the love of God" - must of necessity rely largely on symbols; and it is therefore not surprising that, taken as a whole, this should be the most highly figured poem that St John of the Cross ever wrote. It is, indeed, at once a series of apostrophes and a chain of metaphors by means of which the author can refer to experiences which no words will directly describe.» E.A. PEERS, *Spirit of flame: A study on St John of the Cross*, London, SCM Press (Folcroft Library Edition), 1976, p. 69.

⁵⁴ VF B, 4,16 (MS 228).

soit par leurs directeurs ignorants des réalités spirituelles, soit par le démon⁵⁵ - et il tente donc d'organiser les divers éléments de l'itinéraire spirituel en un système qui correspond le plus exactement possible à l'agir de Dieu en l'âme.

1.1.3.3 Influences reçues

Mais une question se pose alors: n'existait-il pas déjà des systèmes de vie spirituelle avant Jean de la Croix? Pourquoi n'a-t-il pas repris tout simplement ce que les auteurs mystiques avaient dit avant lui? Evidemment, le Maître sanjuaniste n'est pas parti de zéro dans l'élaboration de son système de vie ascétique et mystique. Des doctrines de vie spirituelle ont déjà vu le jour. Un Pseudo-Denys a marqué son époque⁵⁶ et les siècles suivants:

avec Denys les mystiques chrétiens sont parvenus "au-delà de toute sensation et de toute intellection et de tous objets, soit sentis soit vus, et de tout être et de tout non-être" et ils ont été conduits "en pureté totale, rejetant tout et libres de tout, élevés jusqu'à l'étincelle, au-delà de tout être, de la ténèbre divine"⁵⁷.

⁵⁵ On retrouve au chapitre 3 de la *Vive Flamme*, une longue digression sur ces trois obstacles de l'âme. Et Jean de la Croix ne ménage pas ses propos lorsqu'il s'adresse aux directeurs spirituels qui égarent les âmes par ignorance des étapes de la vie spirituelle et qui entravent ainsi l'action du Saint-Esprit dans les âmes, comme nous le verrons plus loin.

⁵⁶ «Le premier grand théologien à parler de la mystique fut le pseudo Denis, un philosophe grec qui essayait, aux alentours des années 500, de faire la synthèse entre Platon et la foi chrétienne. Son projet était, dans *A propos de la théologie mystique*, de décrire le chemin spirituel qui conduit l'homme (ou plutôt, dans son langage, l'âme) à l'unité en Dieu. Pour lui, trois étapes s'imposent. Celle de la purgation, où l'on se reconnaît pécheur pour se convertir, celle de l'illumination, et celle de l'union (les noces de l'âme et de Dieu). Sa manière de concevoir la mystique chrétienne peut servir de cadre pour comprendre une grande partie de ceux que l'on peut appeler les mystiques chrétiens.» XXX, *Théo. Nouvelle encyclopédie catholique*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1989, p. 738b.

⁵⁷ G. TAVARD, *La vision de la Trinité* (Coll. "Théologies"), Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1989, p. 168. G. Tavard citait *La Théologie mystique I, I* (Migne, P.G., 3,997).

Plus proches de Jean de la Croix, nous connaissons les mystiques rhéno-flamands comme Tauler⁵⁸, Ruysbroek, Maître Eckhart, qui ont à leur manière influencé le Docteur du Carmel. Il est difficile néanmoins d'établir exactement quelle fut cette influence. Jean de la Croix ne cite presque jamais ses prédécesseurs, au point que son Oeuvre fut traitée par ses contemporains de "monolithe isolé de la littérature mystique"⁵⁹. C'est méconnaître l'Oeuvre et son auteur que de conclure ainsi. J. Baruzi l'affirme clairement: «On ne peut tirer argument, contre les lectures possibles de Jean de la Croix, du petit nombre de ses citations. Ne prenons pas pour une pauvreté ce qui émane sans doute d'une méthode.»⁶⁰. Avec l'excellente formation académique acquise chez les Jésuites, et ensuite à l'Université de Salamanque, Jean de la Croix ne pouvait ignorer la littérature mystique⁶¹. Il a lu les ouvrages de vie

⁵⁸ On retrouve d'ailleurs de grandes ressemblances entre Jean de la Croix et Tauler: «Tauler et le poète du *Cántico* semblent avoir été les seuls à choisir les deux mêmes exemples: "Quand la lumière d'une étoile ou celle d'un flambeau se joint à celle du soleil qui absorbe toutes les autres lumières" (*Vle Sermon pour la Pentecôte* - CS 38,1; 38,4). Plus caractéristique encore est le parallélisme de la pensée, d'une métaphore assez rare et de plusieurs expressions identiques: or, Tauler et saint Jean de la Croix se rencontrent à ce triple point de vue lorsqu'ils dénoncent avec violence les mains ignares qui, en voulant la retoucher, détruisent l'oeuvre exquise opérée dans l'âme par l'artiste suprême, le Saint-Esprit. (*Ile Sermon pour la Pentecôte*, n. 3 - VF 3, v. 3, no 42, LM1047).» J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands* (Coll. "Présence du Carmel", no 6)), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 82. - On peut d'ailleurs se référer à ce dernier ouvrage pour tout ce qui concerne les mystiques rhéno-flamands.

⁵⁹ «Certains de ses contemporains et certains écrivains mal informés du XXe siècle virent en saint Jean de la Croix un monolithe isolé de la littérature mystique, sans contact avec les écrivains qui l'avaient précédé. Ils croyaient que son oeuvre était exclusivement le fruit d'une spontanéité miraculeuse, mélange d'excellentes qualités personnelles et d'une inspiration céleste qui lui mettait les idées dans l'esprit et les mots à la plume. Contrairement à leur opinion, nous pouvons aujourd'hui signaler des noms et des livres qui influèrent sur lui: certainement pas comme des matériaux qu'il aurait eus sous la main au moment de rédiger ses livres, mais comme des éléments qui avaient concouru à sa formation culturelle. Nous observons dans ses écrits une absence quasi totale de citations, à l'exception de la Sainte Ecriture. C'est une preuve qu'il n'avait pas sous la main les livres ou les auteurs qu'il cite. Ce sont des citations faites de mémoire, empruntés parfois à des textes pris aux leçons ou aux homélies du bréviaire. (...) "A l'époque où il écrivit une grande partie de ces livres, ce qui fut à Grenade, ce témoin a vu que le saint frère Jean de la Croix n'avait d'autres livres en sa cellule que le bréviaire, la sainte Bible et une croix" (déposition de Balthasar de Jésus).» CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie*, pp. 275-276.

⁶⁰ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 129.

⁶¹ D'ailleurs, dès 1567, «le problème mystique commence à préoccuper frère Jean. José de Jesús Maria s'est informé auprès des condisciples de frère Jean lui-même. Il parle de l'étude

mystique antérieurs à lui, mais «avec totale liberté d'esprit: l'un des aspects indiscutables de sa nature psychologique et spirituelle, c'est sa prodigieuse faculté d'intégration ou plutôt de dépassement; (...) Jean de la Croix est profondément *original*»⁶². Il est original, parce que ses prédécesseurs, dit Jean de la Croix lui-même, «ces messagers " *no saben decirme lo que quiero* ", "ils ne savent me dire ce que je veux" ».⁶³ Après avoir laissé Jean de la Croix s'exprimer, Michel de Certeau poursuit: «Il faut pourtant une réponse, car la Promesse a été faite: l'Esprit ne cesse pas de parler.»⁶⁴.

C'est ainsi que Jean de la Croix laissera place à l'Esprit afin d'élaborer son système ascétique et mystique. Le langage retrouvé dans l'Oeuvre sanjuaniste sera un langage "inspiré" par l'Esprit, non dans le sens prophétique (comme pour la Bible), mais

dans la mesure exacte où il est "informé et mû" par l'amour mystique de Dieu. L'Esprit "fait comprendre", "fait sentir", "fait désirer" (CS prol.) Et nul homme, pas même celui qui en est le théâtre et qui les vit, ne saurait de son chef mettre en formules cette intelligence, ce sentiment, ce désir. Voilà pourquoi le langage en question a recours à un parler

spéciale que fait celui-ci des auteurs mystiques, "particulièrement de saint Denys et de saint Grégoire". Il tient à préciser la nature de la contemplation. Certaines doctrines nouvelles qui se répandent -probablement des idées de type illuministe- lui donnent l'impression de s'écarter de la vraie doctrine spirituelle des Pères et des Docteurs. Frère Jean examine la question et compare. Il écrit enfin un discours dans lequel il expose les conclusions auxquelles il est parvenu: il existe une falsification de type ascético-mystique, une mauvaise intelligence de la contemplation et de sa pratique et frère Jean le déplore dans sa dissertation. Malheureusement, celle-ci n'est pas parvenue jusqu'à nous. Nous savons seulement que ses condisciples la qualifiaient d'excellente.» CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie*, p. 61.

⁶² G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, t. I, p. 73. Morel ajoute en conclusion: «Peut-être cette originalité l'a-t-elle limité dans sa compréhension d'autres mystiques.»

⁶³ M. de CERTEAU, *La Fable Mystique*, p. 217, cité par A. LION, *Le discours blessé sur le langage mystique...*, p. 407.

⁶⁴ *Ibid.*

indirect, lequel passe par "des figures, des comparaisons, des similitudes".⁶⁵

Le *Cantique spirituel* est l'exemple le plus clair chez Jean de la Croix de ce langage "inspiré", et qui "re-cree" en quelque sorte le langage courant⁶⁶.

1.1.3.4 Genres littéraires

Avant de conclure la première section de ce chapitre et d'aborder plus spécifiquement la doctrine du Docteur mystique et sa *Vive Flamme d'amour*, nous croyons utile de dire un mot sur les genres littéraires employés par Jean de la Croix, et qui ont influencé sûrement la manière de concevoir son système de vie spirituelle. Il s'est exprimé - nous en avons déjà dit un mot auparavant - sous deux formes: d'abord dans le style lyrique et poétique, et par la suite dans un style plus didactique⁶⁷. Ces deux genres d'écriture sont l'aboutissement d'une étape préliminaire, mais aussi primordiale, sans laquelle poésie et prose de l'Oeuvre sanjuaniste n'auraient pas autant de poids dans l'ordre de la vie spirituelle: c'est-à-dire «l'expérience mystique originale» vécue par le saint «avant, durant et après son incarcération par les carmes chaussés»⁶⁸. Cette expérience est mystique, donc relève de la grâce divine, et il est difficile d'en dire quelque chose qui l'exprime

⁶⁵ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 19. Cf. aussi J. MARITAIN, *Distinguer pour unir...*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 628.

⁶⁶ Finalement, c'est à partir du langage ordinaire que Jean de la Croix partira, comme l'affirme si bien Max Huot de Longchamp dans la conclusion de son ouvrage volumineux sur Jean de la Croix: «L'effort de Jean de la Croix porte tout entier sur les formes du langage qu'il dégage une à une de la répétition mondaine d'où il les reçoit. Il remue des *mots* et non pas des idées ou des objets ou des masses.» M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique* (Coll. "Théologie historique", no 62), Paris, Beauchesne, 1981, p. 389.

⁶⁷ Cf. L. COGNET, art. *Jean de la Croix*, dans *Encyclopedia Universalis*, t. 10, Paris, Enc. Universalis, 1985, p. 542. - Cf. aussi J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 628.

⁶⁸ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 178.

authentiquement. La poésie pourra s'en rapprocher sensiblement grâce au jeu de la métaphore⁶⁹, mais au niveau discursif des commentaires «l'expression de saint Jean de la Croix est inférieure à son expérience»⁷⁰. Nous sommes acculés, finalement, à un problème herméneutique. L'expression littéraire, malgré les nouveautés ou les re-créations linguistiques pour exprimer une réalité quasi indicible, demeurera toujours une interprétation de la réalité spirituelle vécue par l'âme⁷¹. Néanmoins, c'est un effort très louable de la part de certains mystiques de tenter de décrire cette expérience en vue d'éclairer des âmes qui pourraient se décourager ou abandonner faute de directeurs spirituels compétents dans les profondeurs de la vie mystique. Voilà tout l'objectif de Jean de la Croix. Comme nous l'avons vu, le sujet de son Oeuvre n'est pas "son" expérience - et il réussit d'ailleurs à se révéler très discret sur ce plan - le sujet principal, l'unique préoccupation de l'auteur sanjuaniste, c'est Dieu, Dieu en tant que Père, Dieu en tant que Fils, Dieu en tant qu'Esprit Saint. C'est avec beaucoup de justesse que H.U. von Balthasar affirme que «la mystique de Jean de la Croix ne peut s'achever que dans l'ordre trinitaire»⁷².

Après avoir ainsi posé la base des deux genres littéraires employés par Jean de la Croix, analysons brièvement les rôles de la poésie et des commentaires dans l'Oeuvre sanjuaniste⁷³. D'abord, dans l'ordre poétique,

⁶⁹ Il y a un rapport mutuel entre la métaphore et la poésie. D'un côté, l'explication de la métaphore est un modèle pour l'explication du texte poétique: l'énoncé métaphorique est, en effet, une énigme qui appelle l'invention d'un sens capable de faire tenir ensemble des termes souvent incompatibles. D'un autre côté, l'interprétation du poème est un modèle pour celle de la métaphore. C'est ce que développe P. RICOEUR, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 70 (1972), pp. 93-112., et qui peut éclairer un tant soit peu notre propos.

⁷⁰ G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, p. 46.

⁷¹ Lorsque nous tâcherons d'analyser l'action de l'Esprit Saint dans les âmes selon la vision de Jean de la Croix, il s'agira évidemment d'une interprétation de l'action divine.

⁷² H.U. von BALTHASAR, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix...*, t. II, p. 41.

⁷³ Des volumes entiers ne suffiraient pas ici à cette analyse. Nous référons le lecteur à ce sujet à l'ouvrage récent de G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*.

Jean de la Croix est considéré comme un maître, comme «un grand témoin de la poésie lyrique espagnole»⁷⁴. Ses poèmes sont considérés comme «le sommet du lyrisme espagnol»⁷⁵, et on y sent des influences de Garcilaso (†1536) et de Boscán (†1442)⁷⁶, deux poètes aux motifs pastoraux et bucoliques. Ils ont été écrits pour obéir à une nécessité intérieure, un peu d'une manière spontanée. Les commentaires qui suivront seront composés en réponse aux demandes qui lui sont faites de donner quelques explications de ses poésies⁷⁷. Ainsi, «il est important de bien saisir la place des commentaires par rapport aux poèmes (...). Le commentaire est donc en deçà du poème qui semble être le mode de traduction le plus approprié»⁷⁸ de l'expérience mystique. Cette double dimension des écrits sanjuanistes a peut-être été négligée parfois par certains commentateurs des Oeuvres. Ou bien on insiste seulement sur les commentaires, ou bien on s'attache à étudier uniquement la richesse poétique de Jean de la Croix⁷⁹. Cette dichotomie ne

⁷⁴ J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, dans *Histoire générale des religions*, , p. 195. Dans la préface à la deuxième édition de son *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. XVII, Baruzi écrivait de même: «Dans l'histoire de la mystique chrétienne Jean de la Croix est, à cet égard, d'un type unique. Non seulement poète mais, selon le témoignage de ceux qui connaissent du dedans la musique des vers espagnols, l'un des plus grands, sinon le plus grand, des poètes castillans.»

-«Jean de la Croix a écrit des poèmes dont "quelques-uns des plus émouvants et des plus beaux du monde"» P. DARMANGEAT, *Trois poèmes majeurs de saint Jean de la Croix*, Paris, Ports de France, 1947, p. 35, cité par R. CHAMPAGNE, *Jacques Maritain, interprète de Jean de la Croix*, dans *Jacques Maritain. Philosophe dans la cité/ A Philosopher in the World* (Coll. "Philosophica", no 28) (Publié sous la direction de J.-L. ALLARD), Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1985, p. 168.

⁷⁵ H.U. von BALTHASAR, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix...*, t. II, p. 23.

⁷⁶ Il nomme explicitement ce dernier dans le Prologue du *Cantique spirituel*. On pourrait ajouter aussi l'influence de Sébastien de Córdoba.

⁷⁷ Cf. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. VIII, Paris, Beauchesne, 1974, c. 415.

⁷⁸ F. JORIS-MAQUERE, *Saint Jean de la Croix et la mystique nuptiale*, dans *Carmel*, no 37 (1985), p. 61.

⁷⁹ «On s'aperçoit bientôt, à la lecture de la littérature qu'a suscitée Jean de la Croix, que les travaux se rangent facilement dans deux catégories. Il y a d'abord, la plus nombreuse, la catégorie des études théologiques et de spiritualité: oeuvres de spécialistes, pour la plupart, elles prêtent d'ordinaire peu d'attention à la dimension proprement poétique et littéraire du docteur mystique. D'autre part, il y a la catégorie, moins importante par le nombre, des études littéraires et poétiques, lesquelles prêtent d'ordinaire peu d'attention à la dimension

devrait pas avoir lieu. Il nous faut être bien conscient d'une certaine hiérarchie existante dans l'Oeuvre du Carme espagnol. Cette hiérarchie s'établirait comme suit: d'abord l'expérience vécue, traduite - dans un élan inspiré - en vers poétiques, s'explicitant par après dans une littérature prosaïque. Des questions demeurent cependant en suspens dans ce processus:

quel est le rapport du commentaire au poème? Le poème n'est évidemment pas écrit en vue du commentaire. Mais le commentaire donne-t-il au poème un sens nouveau, que sans lui il n'aurait pas? Peut-on, une fois les commentaires écrits, lire les poèmes comme si les commentaires n'existaient pas? Mais faudrait-il croire que l'écrivain-théologien a réellement expliqué le vrai sens des compositions de l'écrivain-poète?⁸⁰

Pour G. Tavard, les poèmes, dans leur intégrité, existeraient par eux-mêmes, avant la composition des commentaires en prose. Mais la composition de l'Oeuvre de Jean de la Croix s'étend sur toute la dernière période de sa vie (1578-1591). Lors des additions aux oeuvres déjà existantes, il semblerait que Jean de la Croix avait bien conscience que les strophes composées lors de rédactions ultérieures seraient incluses dans les commentaires déjà rédigés.⁸¹ Nous devons donc, à la lecture de l'Oeuvre

strictement théologique de l'auteur.» G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 13.

- R. Champagne, note par exemple, que J. Maritain a négligé les poèmes au profit des commentaires. «Ce serait alors mutiler l'oeuvre de Jean de la Croix. (...) Le poème veut dire les grandes choses qu'a vécues le mystique. Certes porte-t-il une confidence, certes est-il, pour une part, autobiographique et laisse-t-il transparaître un sujet. Mais ce sujet disparaît devant l'immensité d'une autre Présence, celle du Dieu vivant. Le poème est un hommage au "querido", au Bien-Aimé. (...) S'en tenir aux seuls commentaires des poèmes, ou les privilégier, pour interpréter Jean de la Croix, c'est négliger ce qu'il y a de typique chez lui.» R. CHAMPAGNE, *Jacques Maritain, interprète de Jean de la Croix*, p. 168.

⁸⁰ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 82.

⁸¹ «L'attitude que je me vois contraint d'adopter est la suivante. Les poèmes existent par eux-mêmes dans leur intégrité, avant le commentaire, lequel n'était pas prévu dans le cas du premier *Cantique*, celui de Tolède. Pour ce qui est de la *Nuit obscure*, le poème existe bien pour lui-même, avant que l'auteur ne songe à le commenter. Il demeure plus proche, de ce

sanjuaniste, sous-entendre le contexte rédactionnel et les intentions de l'auteur, ce qui, évidemment n'est pas toujours facile. Il demeure cependant primordial d'en être bien conscient.

* * * * *

Au terme de cette première section, nous avons acquis quelques connaissances sur Jean de la Croix, un homme équilibré bien implanté dans l'Espagne du 16^e siècle, et qui s'est caractérisé par une littérature spirituelle dont l'unique objet consiste à montrer comment il est possible pour une âme de rejoindre son Dieu. Grâce à la poésie et à ses commentaires, il établit un système de vie ascétique et mystique qui pourra aider les âmes en détresse - ce qui nous met en lien, en quelque sorte, avec la pastorale organisationnelle⁸² -. Mais avant d'aborder plus spécifiquement l'objet de notre Mémoire, entreprenons une deuxième section où nous verrons justement en quoi consiste ce système, cet itinéraire de l'âme vers l'union divine, décrit dans les quatre traités principaux de Jean de la Croix, et nous tenterons d'établir la situation de la *Llama de Amor viva* par rapport à cet itinéraire et sa particularité à l'égard de l'Esprit Saint.

point de vue, des pièces tolédanes. Et le fait qu'il ait donné lieu à deux commentaires sensiblement différents indique bien qu'il constitue un tout par lui-même, indépendamment de la *Montée du Carmel* et du trait sur la *Nuit obscure*, même si l'on peut être amené à le relire à la lumière de ceux-ci.» *Ibid.*, pp. 82-83.

⁸² Cet aspect nous permet, par conséquent, de rattacher notre Mémoire à une partie des travaux de l'équipe de recherche du Département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, qui étudie présentement ce domaine.

1.2 LA VIVE FLAMME D'AMOUR ET L'ITINÉRAIRE SPIRITUEL PROPOSÉ PAR JEAN DE LA CROIX

1.2.1 Présentation de l'itinéraire spirituel

Résumer en quelques lignes la doctrine spirituelle de Jean de la Croix semble bien téméraire et presque impossible à réaliser. Nous n'aurons pas la prétention de donner une synthèse exhaustive de la pensée sanjuaniste, d'autant plus que bien des spécialistes ont déjà tenté d'effectuer ce travail⁸³, mais pour bien comprendre la place tenue par l'Esprit Saint chez Jean de la Croix, il s'avère essentiel d'en esquisser du moins les grandes lignes. Nous savons que ce qu'il recherche fondamentalement, c'est «la proximité de Dieu avec l'âme»⁸⁴, mais comment cela peut-il se réaliser selon lui?

Pour Jean de la Croix, ce rapprochement entre Dieu et l'âme est comparable à une montée, c'est-à-dire un certain cheminement de l'âme, qui franchira certaines étapes majeures (des nuits) avant d'atteindre le sommet de la montagne, image du mystère de Dieu, mystère quasi inaccessible humainement parlant⁸⁵. Cette manière de voir la vie spirituelle n'est pas

⁸³ Nous attirons cependant l'attention spécialement sur un des derniers ouvrages parus sur Jean de la Croix en novembre 1989: G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence. Rencontres avec saint Jean de la Croix* (Coll. "Épiphanie"), Paris, Cerf, 1989, 369 p. Cet ouvrage se veut une initiation spirituelle à la doctrine de Jean de la Croix et s'adresse à un large public par son souci de vulgarisation. Cela n'empêche pas pour autant l'auteur d'effectuer une analyse profonde. La particularité de cet ouvrage réside justement dans le fait que toute la doctrine y est synthétisée d'une manière claire et suivie à travers l'analyse de l'Oeuvre sanjuaniste. C'est un des rares ouvrages bien conçu en ce sens et nous le recommandons fortement.

⁸⁴ «On pourrait résumer l'enseignement de saint Jean de la Croix en disant qu'il recherche la proximité de Dieu avec l'âme.» E. de la M. de D. MONTALVA, *L'union à la Trinité d'après saint Jean de la Croix (San Juan de la Cruz y el Misterio de la Santísima Trinidad)*, dans *Carmel*, no 2 (1978), p. 99.

⁸⁵ En effet «il y a chez Jean une très grande affirmation de la transcendance de Dieu pour mettre en relief l'incapacité ontologique de tout moyen pour mener à Dieu». UN MOINE BENEDICTIN, *Saint Jean de la Croix ou L'Heureuse aventure*, p. 141.

originale, car

les voies qu'employait le Moyen Age pour aller à Dieu étaient pour la plupart des "montées", des échelles qui, en alignant ingénieusement les actes et les états de l'âme - renoncements actifs et attitudes contemplatives - promettaient à l'âme qu'elle se rapprocherait du mystère de Dieu⁸⁶.

Cependant, ce ne sera pas sans une certaine critique que Jean de la Croix reprendra des éléments à la tradition. Deux voies essentielles, à l'époque, étaient couramment acceptées: la voie *négative* et la voie *positive*. Nous sommes ici en plein système scolastique. Or, la montée sanjuaniste, comme le dit Balthasar, «ce n'est plus une synthèse habile de la *via negativa* avec la *via positiva* pour en faire une *via eminentiae*, mais un moyen de tout gagner en quittant tout, un accostage dans le naufrage, un bond sur le sol ferme en brisant tous les degrés de l'échelle»⁸⁷. Pour Jean de la Croix, "Dieu seul suffit", c'est la caractéristique de toute sa doctrine et que nous retrouvons sous la formule abrégée de "*todo y nada*": tout et rien⁸⁸.

⁸⁶ H.U. von BALTHASAR, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix...*, t. II, p. 18. - Nous devons faire remarquer que ces "montées" ne sont pas d'abord spécifiques au Moyen Age. On les retrouve déjà chez les Pères de l'Eglise. Nous possédons un très bel exemple de cela chez Origène dans ses commentaires sur les livres de l'Exode, des Nombres et de Josué. En reprenant les étapes de la traversée du désert par le peuple d'Israël en vue de parvenir à la Terre Promise pour les appliquer au cheminement spirituel des âmes, Origène fait finalement de cette traversée pénible du désert «la montée qui ramène les âmes à leur patrie céleste originelle, la conquête d'une ressemblance qui coïncide avec l'image primitive, le retour à Dieu, c'est là l'histoire de chaque âme, mais aussi celle de l'humanité dans son ensemble et de l'univers lui-même.». *IDEM*, *Esprit et Feu*, t. I. *L'âme*. (Textes d'Origène choisis et présentés par H.U. von Balthasar), Paris, Cerf, 1959, p. 143.

⁸⁷ *IDEM*, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix...*, t. II, p. 18.

⁸⁸ *Todo y nada* est un aphorisme très connu de Jean de la Croix et qui trouve son origine dans la *Montée du Carmel*: «Cela étant que tout l'être des créatures comparé à l'Etre infini de Dieu n'est rien» (MC L. I, c. 4 (LM68)), et selon J. ORCIBAL serait empruntée à Evagre le Pontique dans son traité *De la prière*, publié en 1575 sous le nom de saint Nil. Cf. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, p. 215.

Cette brève formule qui synthétise bien l'intuition sanjuaniste traduit en deux mots une réalité très difficile à expliciter. Les mots *todo y nada* expriment, à première vue, une contradiction et une exclusion, comme le fait bien remarquer Tavard:

chez lui (Jean de la Croix) il n'y a pas d'unité transcendante au-dessus de *todo* et de *nada*. L'un exclut l'autre. D'une manière infiniment plus radicale que pour les techniques psychiques des gnosés anciennes et modernes, il faut, pour parvenir au but, chercher le rien. Mais chercher le rien, ce n'est pas se mettre en quête d'un quelque chose qui soit, justement, le rien; c'est littéralement, ne rien chercher. Entre tout et rien il n'y a pas "complémentarité mutuellement affirmative"; il y a exclusion réciproque ou plutôt, puisque le rien n'est pas une réelle entité mais seulement un concept de non-entité, il n'y a nulle relation entre tout et rien. Dans la réalité il y a le tout, dont le rien est une négation purement imaginaire. Lorsque Jean de la Croix parle du rien qui s'oppose au tout, il ne parle donc pas de quelque chose qui soit; il parle de ce qui n'est pas, du néant⁸⁹.

Nous pourrions être pessimiste devant un tel système où le néant est mis en évidence pour faire place au tout, et d'ailleurs Jean de la Croix a souvent été rejeté et incompris dans sa doctrine. "Il va vraiment trop loin", affirment certaines personnes qui butent sur le "rien"...

Pourtant, la doctrine sanjuaniste ne vise qu'une réalité positive, Dieu lui-même. C'est le "tout" qu'il veut montrer à l'âme. Il n'y a pas de pessimisme chez lui. Au contraire,

⁸⁹ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, pp. 112-113.

avec un optimisme qui contraste avec l'attitude des sceptiques, Jean de la Croix entend indiquer comment l'homme, pécheur et limité dans ses facultés, peut être progressivement transformé par l'Esprit Saint au point que toutes ses activités, au-dedans et au-dehors, soient inspirées par l'Esprit et que se réalise la prière du Christ pour l'unité dans laquelle Il demande que nous ne fassions qu'un avec Lui et son Père⁹⁰.

Déjà nous pouvons pressentir l'importance du rôle de l'Esprit Saint dans l'itinéraire spirituel de l'âme vers Dieu. Mais ne brûlons pas les étapes. Pour l'instant, notons simplement que lorsque Jean de la Croix parle de l'activité de Dieu en l'âme, ou que c'est Dieu qui est le tout de l'âme, il s'agit bien de Dieu⁹¹ qui est Père, Fils et Esprit. L'activité divine n'est pas réduite à l'une ou l'autre des Personnes, cette activité appartient à toute la nature divine, elle est commune aux trois Personnes⁹².

Or, l'être divin en Trois Personnes est le tout de l'âme. C'est vers lui qu'aspire l'âme de toutes ses forces et Jean de la Croix tente de lui montrer quel est le chemin le plus court pour aller à lui. Ce chemin, c'est la montée du mont Carmel au sommet duquel il n'y a rien, rien d'autre que le tout. Il n'y a même plus de chemin là-haut, il n'y a que Dieu. Et l'âme qui parvient à gravir ce sentier difficile et non battu, atteint l'union d'amour tant désirée avec Dieu son Tout⁹³, et rien ne peut être dit sur ce haut état mystique

⁹⁰ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix(saint)*, dans *DS*, c.427.

⁹¹ «le mot Dieu se revêt de connotations sanjuanistes propres: il désigne la source et le terme de l'union à laquelle aspire l'âme, l'origine ultime et l'objet final de son désir. Sans doute devra-t-on le plus souvent entendre le mot comme nom commun des trois Personnes. C'est un terme essentiel; il désigne l'essence, l'*ousia*, de la divinité.» G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 191.

⁹² Cf. Père MARIE-EUGENE DE L'E.-J., *Je suis fille de l'Eglise*, Tarascon, Ed. du Carmel, 3e éd., 1957, p. 1008.

⁹³ En effet, pour Jean de la Croix, «la montagne(...)symbolise l'union parfaite avec Dieu».(MCLI,c.13 (GR85).

sinon que l'âme embrasée d'amour meurt effectivement d'amour et se consume dans l'amour.

«L'amour est le terme consommant la ressemblance, réalisant l'union. Il est aussi le moyen. Il est déjà présent au point de départ. La synthèse de la pensée de saint Jean de la Croix se fera autour de la notion d'amour, ou elle sera faussée»⁹⁴. En effet, c'est l'amour, ou plutôt l'Esprit d'amour qui réalise l'unité dans les profondeurs, qui unit l'âme à Dieu, et la fait "enfant de Dieu": «Ceux-là sont les enfants de Dieu qui sont mûs par l'Esprit de Dieu» (Rm 8,14). Finalement, le «sommet de la montagne correspond au plein épanouissement de la grâce baptismale»⁹⁵.

Mais ce "plein épanouissement de la grâce baptismale" ne s'accomplit pas sans quelques difficultés. L'âme qui aspire à l'union divine doit passer par des "nuits", par des purifications⁹⁶, qui correspondent aux différentes étapes (ou degrés) habituellement admises en théologie spirituelle⁹⁷. La

⁹⁴ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Les Oeuvres Spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix. Introduction à la Montée du Carmel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 5.

⁹⁵ *IDEM.* art. *Jean de la Croix (saint)*, dans *DS*, c. 429.

⁹⁶ Ces purifications correspondent à l'aspect ascétique de la doctrine de Jean de la Croix. «L'originalité du docteur mystique en matière ascétique ne consiste pas dans les consignes concrètes qu'il donne. (...) son ascèse est existentielle, ce que révèlent de nombreux appels à l'expérience vécue. (...) L'ascèse se présente chez Jean de la Croix comme un dynamisme qui comporte un point de départ, des étapes actives, des étapes où il faut accueillir les purifications passives, pour parvenir à l'épanouissement final qu'il faut toujours entretenir.» *Ibid.*, c. 433.

⁹⁷ Nous nous référons ici aux ouvrages sur la vie spirituelle. Par exemple, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel* (Traité de théologie ascétique et mystique), Paris, Cerf, 1938, t. I & II. Le titre de cet ouvrage réfère au nombre des étapes de la vie spirituelle. Nous trouvons un résumé des trois âges de la vie intérieure aux pp. 333ss, où l'on décrit une première phase chez les commençants, une deuxième chez les progressants et enfin une troisième et dernière phase chez les parfaits.

- A. POULAIN, dans *Les grâces d'Oraison*, pp. 58-59, parle de quatre étapes ou "degrés de l'union mystique", qu'il reprend de sainte Thérèse (*Le château intérieur*): «1° L'union mystique *incomplète* ou *oraison de quiétude* (du mot latin *quies*, repos, qui exprime l'impression qu'on éprouve dans cet état); 2° L'union *pleine* ou *semi-extatique*, appelée aussi par Ste Thérèse oraison d'union; 3° L'union *extatique* ou *extase*; 4° L'union

nuit est un symbole riche d'expression⁹⁸; «essentiellement la nuit est un passage: passage de l'état d'enfant à celui d'adulte. (...) La nuit est donc le symbole pascal par excellence (...). La nuit est vraiment "le mystère de la porte et du chemin du Christ pour s'unir à Dieu"»⁹⁹. Jean de la Croix compare les étapes de la nuit spirituelle à celles de la nuit naturelle. Il y a d'abord la soirée (avant minuit), suivie d'une longue période d'obscurité (après minuit), et enfin l'aurore qui apporte une douce lumière d'espérance du jour qui approche¹⁰⁰. La première des nuits spirituelles, qui ressemble à la soirée, est appelée "nuit active". L'âme, volontairement, accepte de purifier ses sens et son esprit. Elle y met de l'ardeur. C'est la première étape de la purification. La seconde nuit, "nuit passive", correspond à la période la plus noire de la nuit naturelle. C'est Dieu maintenant qui agit lui-même en l'âme. Celle-ci doit apprendre à ne rien faire, à se laisser mouvoir par l'impulsion divine, ce qui, pour elle, est une "nuit" d'angoisse. Elle a l'impression de perdre son temps, elle ne voit plus rien, elle est incapable de méditer¹⁰¹ il lui

transformante ou déifiante, ou mariage spirituel de l'âme avec Dieu.»

⁹⁸ Jean de la Croix motive d'ailleurs par trois raisons, dès le début de la *Subida*, le choix du mot *nuit*: «Ce passage de l'âme à l'union divine peut être appelé nuit pour trois causes. La première, pour le terme d'où l'âme sort, parce que l'appétit doit être privé de toutes les choses du monde qu'il possède les rejetant et y renonçant – ce qui est une espèce de nuit pour tous les sens de l'homme. La seconde cause est de la part du moyen ou du chemin que l'âme doit tenir pour arriver à cette union, qui est la foi – laquelle pour l'entendement est obscure comme une nuit. La troisième est de la part du terme où elle va qui est Dieu, Lequel se peut pareillement appeler nuit obscure pour l'âme qui vit en ce séjour mortel. Lesquelles trois nuit doivent passer par l'âme, ou pour mieux dire, l'âme doit passer par elles, pour parvenir à l'union avec Dieu.» MCL.I, c. 2 (LM61-62).

⁹⁹ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, c. 434.

¹⁰⁰ Cf. MCL. I, c. 2.

¹⁰¹ Le passage de la méditation à la contemplation est une phase très importante pour Jean de la Croix. L'âme n'a plus la possibilité de procéder à une méditation discursive comme aux premiers temps de sa perfection. Elle en arrive plutôt à une oraison "de simple attention" à Dieu où elle produit des actes de contemplation infuse. Et ceci est particulier au Docteur mystique: «Le grand mérite de saint Jean de la Croix dans l'histoire de la spiritualité est d'avoir proposé une oraison plus simple et plus efficace – si l'on peut employer ici ce mot. Cette oraison est caractérisée, d'une part par une grande sobriété et parfois même par une absence de pensées, d'images, de paroles, d'autre part par un "mouvement simple et amoureux" accompagné de paix et de calme. C'est une sortie de soi vers Dieu qui se cache dans "la colonne de nuée" (Ex 33,9). Il se laisse atteindre par la foi seulement. Il s'agit d'un "silence du sensible et du discours... d'un recueillement paisible" (VF 3.44).» G. STINISSEN.

semble même qu'elle recule sur le chemin de la perfection, mais tout cela n'est qu'une impression. Dieu agit effectivement en cette âme, il la purifie. Pour l'âme, c'est une nuit de foi¹⁰². Il ne semble plus y avoir d'issues, c'est vraiment la voie du "rien". Enfin, lorsque l'aurore s'éveille, l'âme commence à percevoir l'objet de ses désirs. Maintenant purifiée, lavée de ses souillures, elle est maintenant prête pour son Epoux. C'est l'époque des fiançailles en vue du mariage¹⁰³, qui est l'étape ultime de l'itinéraire spirituel et correspond à la vision béatifique. Il ne reste plus qu'une toile qui la sépare de son Bien-Aimé, il s'agit de la vie terrestre, et elle demande avec avidité qu'elle soit déchirée:

*Brise la toile de ce rencontre heureux !*¹⁰⁴

Découvre-moi ta présence..., p. 114.

¹⁰² «La foi sanjuaniste est une nuit (MC L.II, c.2), mais une nuit où Dieu s'unit à l'âme (NO 5). Une nuit où l'on respire.» ALBERT DE L'ANNONCIATION, *Les réformateurs et S. Jean de la Croix...*, p. 296. - La foi est pour Jean de la Croix le seul moyen pour s'unir à Dieu: «La foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir à Dieu». cf. BRUNO DE JESUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, p. 235.

¹⁰³ Le symbolisme nuptial retrouvé chez Jean de la Croix est inspiré du *Cantique des Cantiques*, et cette influence, surtout sentie dans le *Cantique spirituel*, «loin de chercher à la dissimuler, l'auteur en fait à plusieurs reprises un gage d'authenticité de sa propre doctrine, une caution. Pourtant, malgré la similitude de nombreuses images, la colombe, le troupeau, le cellier, le pommier, les grenades, les renards,..., nous sommes devant une oeuvre poétique totalement personnelle. Il y a une recomposition du symbole qui, sous la plume de Jean de la Croix, enlève au thème du mariage spirituel tout ce qu'il peut y avoir de convenu.» F. JORIS-MAQUERE, *Saint Jean de la Croix et la mystique nuptiale*, p. 71. - Ajoutons que tout le symbolisme nuptial, qui se retrouve chez plus d'un mystique, en plus de son origine scripturaire, est le fruit d'une très longue tradition dans l'Eglise. Origène a beaucoup utilisé ces images, de même que S. Bernard. - Une étude fort intéressante, la thèse doctorale de F. Pépin, consacrée spécifiquement à l'étude du symbolisme nuptial chez Jean de la Croix, a paru en 1972. L'auteur a cherché à montrer la source primordiale du *Cantique spirituel*, le langage scripturaire, duquel est né le symbolisme nuptial, symbolisme qui s'est perpétué à travers les siècles et qui a été repris avec beaucoup d'égard par les Mystiques espagnols. F. Pépin développe aussi les grands thèmes reliés à ce symbolisme, tels qu'ils se présentent dans le *Cantique spirituel*, et analyse en dernier lieu l'encadrement du symbolisme nuptial dans ce traité de Jean de la Croix. Cf. F. PEPIN, *Noces de feu. Le Symbolisme nuptial du "Cántico espiritual" de saint Jean de la Croix à la lumière du "Canticum Canticorum"* (Coll. "Théologie" "Recherches", no 9), Paris-Tournai/Montréal, Descle & Cie/Bellarmin, 1972, 433p.

¹⁰⁴ VF, str. I, v. 6.

D'autres images contribuent à clarifier la doctrine sanjuaniste. Celle de la bûche enflammée est l'une des plus intéressantes et sera reprise dans la *Vive Flamme*¹⁰⁵. Très riche de sens, cette image montre, en raccourci, tout l'itinéraire spirituel proposé par Jean de la Croix: les nuits de purification jusqu'à l'union divine. Reprenons les mots mêmes du Docteur mystique pour expliciter cette image:

Pour un plus grand éclaircissement de ce que nous avons dit et de ce que nous dirons, il faut remarquer ici que cette purgative et amoureuse notice ou lumière divine dont nous traitons, se comporte envers l'âme, la purgeant et disposant pour l'unir parfaitement avec soi, de même que le feu envers le bois pour le transformer en soi. Parce que le feu matériel appliqué au bois commence premièrement à le sécher, chassant l'humidité dehors et faisant pleurer l'eau qui est encore dedans. Après il le noircit, l'obscurcit et enlaidit, et même le rend malodorant; et en le séchant peu à peu, il l'éclaircit et jette dehors tous les accidents difformes et obscurs qui sont contraires au feu. Et finalement, commençant à l'enflammer par dehors et à l'échauffer, il vient à le transformer en soi et à le rendre aussi beau que le feu même. Ce qu'étant fait, il n'y a plus de la part du bois aucune passion ni action propre - excepté la pesanteur et la quantité plus épaisses que celles du feu - vu qu'il a en soi les propriétés et les actions du feu: car il est sec et dessèche, il est chaud et il échauffe; il est clair et éclaircit; il est

¹⁰⁵ «De toutes les images qu'emprunte Jean de la Croix au patrimoine universel de la poésie et de la mystique, celle de la flamme et de la bûche enflammée est sans doute sa préférée.» M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, p. 103. - Cf. aussi C. SCHAFERT, *L'allégorie de la bûche enflammée dans Hugues de Saint Victor et dans saint Jean de la Croix*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1957, pp. 241-263 & 361-386.

- Nous retrouvons cette image chez Jean de la Croix dans MC, L. 2, ch.8, n.2.- NO, L.2,ch.10,nn.1 à 8; ch. 11, n. 1.- CS s. 17,v.3, nn.5,8,11; s.18,v.1,n.4;s.39,v.5,n.14. (LM: pp. 152, 576s, 581, 802, 805, 807, 809, 913.)

VF, *Prol.*, nn.3 et 4; s.1,v.1,nn.3 & 4; v.2 à v.4,nn.16-19,22,23,25; v.6,n.33. (LM: pp. 954s., 959s., 969 à 978, 985.)

beaucoup plus léger qu'auparavant, le feu opérant en lui
toutes ces propriétés et effets.¹⁰⁶

Nous sommes loin d'avoir donné un résumé complet du système sanjuaniste. Certaines nuances et dimensions devraient être apportées ici pour une présentation plus complète. Néanmoins, nous croyons avoir formulé les lignes essentielles de la doctrine de saint Jean de la Croix et qui nous aideront à définir, au cours de notre étude, l'action de l'Esprit Saint dans le processus de sanctification de l'âme.

1.2.2 La *Vive Flamme d'amour*

Il convient maintenant de situer la *Vive Flamme d'amour* par rapport à l'itinéraire spirituel proposé par Jean de la Croix ainsi que l'ensemble de l'Oeuvre. Il semble bien que celle-ci forme un tout, bien que les parties soient en elles-mêmes indépendantes les unes des autres au premier abord¹⁰⁷. Il en est ainsi, pour la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*, dont

¹⁰⁶ NO L. 2, c. 10 (LM576).

¹⁰⁷ En effet, dans l'esprit de Jean de la Croix, il n'a pas voulu écrire d'un trait et dans un ordre logique l'Oeuvre que nous connaissons. Comme nous l'avons vu, les poèmes précèdent les commentaires, et constatant le besoin spirituel des âmes, et aussi pour répondre à la demande de quelques-unes, il rédigea ces commentaires. Mais tout ce processus ne s'est effectué que petit à petit. Voici d'ailleurs un aperçu d'une présentation chronologique des œuvres selon E. PACHO:

«-Poesías de Toledo (1577-78):

Cántico espiritual (31 estrofas)

Romances (9 de la Trinidad y 1 sobre el salmo "Super flumina")

Poema de la "fonte que mana y corre"

-Poesía de la *Noche oscura* y otros versos (1578-79)

-Avisos y sentencias espirituales (1578-1582)

Dichos de luz y amor - *Otras series de avisos* - *Cautelas espirituales* - *Avisos a un religioso* - *Monte de perfección*

-Prolongación del poema del *Cántico espiritual* y otras poesías (1580-1584)

-Primera redacción del *Cántico espiritual* (1584)

-*Subida del Monte Carmelo* (1581-1585)

les commentaires sont rédigés à partir du même poème¹⁰⁸:

" *Par une nuit obscure*
Ardente d'un amour plein d'angoisses,
Oh! l'heureuse fortune!
Je sortis sans être vue,
Ma maison étant désormais en repos"¹⁰⁹.

La *Subida* analysera plus particulièrement tout ce qui concerne la purification *active* de l'âme et la *Noche* sera consacrée aux purifications *passives*. Dans la réalité, les sujets ne sont pas aussi nettement tranchés dans ces deux ouvrages; la *Montée* fait souvent allusion à des éléments passifs. Ces deux aspects (actif et passif), sont d'ailleurs, dans l'expérience concrète de la vie spirituelle, très souvent simultanés et se rejoignent dans la même phase douloureuse de la purification¹¹⁰. En un mot, la *Subida* et la *Noche* s'intéressent au travail personnel de dépouillement qui doit être fourni par l'âme et à l'action purificatrice de Dieu sur elle qu'elle doit subir d'une manière passive. Nous sommes au stade des nuits actives et passives.

Mais ces nuits ne peuvent déboucher que sur l'aurore. Le *Cantique spirituel*¹¹¹ est tout orienté vers cette lumière matinale et nous situe dans

- *Noche oscura* (comentario, 1584-1585)
- *Ultimas poesías en Granada* (1585)
- *Llama de amor viva* (1.^a redacción, 1585-87)
- *Cántico espiritual* (2.^a redacción, 1585-1586)
- *Llama de amor viva* (2.^a redacción, 1591).»

E. PACHO, *Introducción general*, dans *Obras completas* de S. JUAN DE LA CRUZ (Coll. "Maestros espirituales carmelitas", no 3), Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982, pp. XX-XXI.

¹⁰⁸ Cependant, la perspective sera différente dans l'un et l'autre commentaire, ainsi que le style utilisé. Cf. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, c. 419.

¹⁰⁹ Nous utilisons la traduction de Lucien-Marie de Saint-Joseph. Pour le dernier vers, il traduit *sosegada* par "accoisée", qui signifie "en repos" (et qu'il met d'ailleurs en note de sa traduction).

¹¹⁰ Cf. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, c. 415.

¹¹¹ Nous n'exposerons pas ici les problèmes de critique textuelle rattachés à cet ouvrage de Jean de

les perspectives d'une mystique nuptiale. L'âme recherche son Bien-Aimé avec angoisse: «*Où t'es-tu caché, Bien-Aimé, me laissant toute gémissante?*»¹¹². Le *Cántico* pourrait être comparé à un beau roman d'amour entre le Bien-Aimé et son épouse. A la strophe 13, on assiste aux fiançailles spirituelles, et enfin, on aboutit au mariage spirituel à la strophe 28¹¹³. Finalement, «le thème exclusif du *Cantique spirituel* est l'échange d'amour entre l'époux et l'âme. (...). Le sommet de cet exercice d'amour est décrit à la strophe 39.»¹¹⁴

Cette dernière strophe sera déployée plus largement dans la *Vive Flamme d'amour*, toute consacrée au sommet de l'union d'amour. Ce dernier ouvrage de Jean de la Croix pénètre davantage dans la divinité, et est coloré par une dimension plus trinitaire, et particulièrement, l'Esprit Saint y est bien représenté¹¹⁵. Hoornaert dit de la *Llama* qu'elle est le "couronnement" de tous les traités de Jean de la Croix¹¹⁶.

Considérer ainsi la *Vive Flamme* comme le summum de l'Oeuvre sanjuaniste ne semble pas être une exagération. En effet, on attribue à ce traité du Docteur carmélitain une originalité que les autres écrits ne possèdent pas¹¹⁷, et cela sous divers angles.

la Croix. Nous sommes confrontés à deux versions (appelées A & B), dont l'ordre chronologique des strophes n'est pas identique. L'authenticité du CS A est reconnue, mais celle du CS B est encore contestée par certains spécialistes.

¹¹² CS A, str. 1. (MS 51)

¹¹³ «Quoique inégaux en durée, chacun de ces deux rythmes comprend trois phases que l'on pourrait dire naturelles et normales: le désir, l'exaucement, la joie». LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, c. 422.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Nous consacrerons la dernière partie de ce chapitre à le démontrer.

¹¹⁶ Cf. H. HOORNAERT, *Introduction*, dans *La Montée du Carmel...*, p. XXXI. - E.A. PEERS dit dans la même veine: «The last of his commentaries, *Living Flame of Love*, is in more ways than one the most remarkable.» E.A. PEERS, *Spirit of flame*, p. 68.

¹¹⁷ Cf. E. STEIN, *La science de la Croix. Passion d'amour de saint Jean de la Croix (Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce)*, Louvain-Paris, 1957, pp. 245-246.

D'abord, le poème en lui-même, composé à Grenade entre 1582 et 1584¹¹⁸, est bâti selon un modèle différent des autres poésies sanjuanistes. Les poèmes de la *Noche* et du *Cántico*, formés de cinq vers, nous réfèrent aux poésies populaires espagnoles, mais «transposées à la divine»¹¹⁹, tandis que celui de la *Llama* comprend quatre strophes à six vers, un peu à la manière du poète Boscán comme il le déclare lui-même à la fin du Prologue¹²⁰. Jean de la Croix est original ici par rapport à ses autres poésies, mais il ne l'est pas en ce qui regarde la nouveauté de la forme (strophe de six vers). Cependant les quatre strophes de la *Vive Flamme* sont «d'une originalité saisissante»¹²¹ au plan du contenu.

Il y a aussi originalité, dans un deuxième temps, quant au commentaire de ce poème. La grande rapidité de rédaction contribue à

¹¹⁸ Selon E. Pachó, la composition du poème de la *Vive Flamme* ne remonte pas avant 1585.

¹¹⁹ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 241.

¹²⁰ Jean de la Croix écrit : «Ces strophes ont une contexture semblable à celle qui se trouve dans Boscán, tournées au divin, et qui disent :

En suivant ma solitude

Pleurant ma fortune,

Je m'en vais par les chemins qui s'offrent, etc....

strophes dans lesquelles il y a six vers : le quatrième rime avec le premier, le cinquième avec le deuxième, le sixième avec le troisième.»

-On trouve en note de l'édition de Mère Marie-du-Saint-Sacrement (une note ajoutée par D. Poirot) que «les vers cités en exemple sont de Sébastien de Cordoue. Le poète avait ainsi tourné *a lo divino* un poème de Garcilaso, édité avec des oeuvres de Boscán, le recueil s'appelant en raccourci simplement *le Boscán*. »

- E. PACHO va dans le même sens : «Según lo ya advertido en la introducción a las poesías, la referencia a Boscán es un tanto elástica, ya que los versos citados no son suyos, sino de Garcilaso.» E. PACHO, *Obras completas*, p. 1184.

-J. Baruzi avait déjà eu cette intuition auparavant : «Nous avons, dès lors, le droit de supposer une sérieuse lecture d'une *Canción* de Garcilaso. Et, si nous n'en pouvons conclure que Jean de la Croix ait étudié de la même manière d'autres poèmes, nous sommes assurés qu'il a assez soigneusement observé l'un d'entre eux pour extraire d'une strophe complexe une combinaison métrique qui n'était pas immédiatement apparente. Jean de la Croix a peut-être, non seulement lu, mais étudié techniquement Garcilaso.» J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème...*, p. 112.

¹²¹ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 241.

caractériser la *Llama* et à lui conférer une grande unité¹²². Ecrit en seulement quinze jours, selon Jean l'Evangeliste¹²³, la *Vive Flamme* manifeste l'inspiration toute spéciale dont son auteur a joui à ce moment précis: « *Mais maintenant qu'il semble que Notre Seigneur m'en a quelque peu découvert la connaissance, et qu'il a donné quelque ardeur à mon affection* » (Prologue de la VF). En effet, c'est à la demande instante d'une disciple privilégiée, doña Ana del Mercado y Peñalosa¹²⁴ - à qui il avait dédié le poème de la *Llama* et qui le priait de lui donner des explications plus détaillées sur les strophes de son poème - qu'il décida enfin de s'exécuter. Ce n'est cependant pas sans réticences qu'il acquiesça à sa demande, « *parce que ce sont choses si intérieures et spirituelles, pour la déclaration desquelles toute sorte de langage est ordinairement court et défectueux (...) et aussi que personne ne peut parler (...) si ce n'est avec un esprit fort intérieur, et voyant ce peu qui était en moi, j'ai différé jusques à maintenant!* » (Prologue VF).

Enfin, il y a originalité au plan doctrinal. « Saint Jean de la Croix, ici plus qu'ailleurs, semble parler comme quelqu'un qui sait et qui voit »¹²⁵. A

¹²² Si on excepte la longue digression du chapitre 3, « l'ouvrage est d'une seule coulée. Du commencement à la fin, il est emporté par un élan poétique et mystique comme aucune autre de ses oeuvres. Cette surabondance de lumières se traduit aussi par une propriété spéciale de style. » E. STEIN, *La science de la Croix...*, p. 246.

¹²³ « Fray Juan Evangelista déclara avoir vu son Père et Maître écrire le commentaire de la *Vive Flamme* en quinze jours seulement, malgré de multiples occupations. » P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 291. - Dans les derniers mois de son existence, retiré à La Peñuela, Jean de la Croix revisera entièrement le texte de la *Llama* en y ajoutant certains commentaires. Ce qui nous donnera deux versions de ce traité. La première version est appelée A, et la deuxième B. Nous nous référons ici à la *Vive Flamme* B, qui est en conséquence plus complète que la version A.

¹²⁴ Cette femme, une mère de famille de Grenade, était une "âme royale" (LUCIEN-MARIE, *Les Oeuvres spirituelles...*, p. 925) qu'il dirigeait depuis trois ans déjà. Le Père Bruno raconte une belle anecdote sur la rencontre de ces deux âmes: « En ce temps où les carmélites habitaient encore chez Don Luis de Mercado, l'une d'elles vit le Saint, et à ses pieds, Doña Ana de Peñalosa en larmes, comme une autre Madeleine, et lui, le visage levé, disait: "Rien, rien, rien, jusqu'à laisser sa peau et le reste pour le Christ". » BRUNO DE JESUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, p. 250. Cf. aussi CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie*, p. 251.

¹²⁵ H. SANSON, *L'esprit humain selon s. Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953. (CHAP. III, *esprit et*

travers un lyrisme plus dépouillé, et un style très paisible et assuré, il « nous donne le sens des attitudes qui insèrent et maintiennent l'âme au sein de la Trinité. Et c'est l'apport propre de la *Llama*. »¹²⁶ Les quatre strophes et leurs commentaires ne font qu'exprimer le désir intense de l'âme de voir Dieu, et le travail opéré par Lui¹²⁷ en elle. La *Vive Flamme* nous situe finalement dans l'ordre de la contemplation pure et simple.

Voilà présenté, bien sommairement, la *Vive Flamme d'amour* de Jean de la Croix. H. Sanson nous trace en quelques lignes un bon résumé de ce que nous venons d'exposer :

La mystique de la *Subida* et la *Noche* se présente surtout comme une mystique d'introversion; l'âme n'accède à la pauvreté et nudité spirituelles qu'en rentrant en elle-même, en allant de l'extérieur à l'intérieur, de l'inférieur au supérieur. La mystique du *Cántico* est, au contraire, une mystique nuptiale; il n'y est question que d'union au Bien-Aimé, au Fiancé, à l'Époux; et, en ce sens, c'est une mystique extatique. La mystique de la *Llama* est plus précisément une mystique trinitaire; la strophe deuxième en particulier explique comment l'âme s'unit à chacune des Personnes de la Trinité et quels sont les effets que chacune d'entre elles produit dans l'âme. Si la *Subida* et la *Noche* exposent une mystique du Christ à imiter et le *Cántico* une mystique du Verbe auquel on s'unit, il est réservé à la *Llama* d'être une mystique du Saint-Esprit, et ceci parce qu'elle est une mystique trinitaire.¹²⁸

Esprit-Saint), p. 315. - D. Poirot affirme: « Rédigeant la *Vive Flamme d'amour* d'un jet, Jean écrit plus que jamais d'expérience. » D. POIROT, *Introduction à la Vive Flamme d'amour* de saint Jean de la Croix (Trad. par M.M. du Saint-Sacrement), Paris, Cerf, 1984, p. 13.

¹²⁶ H. SANSON, *L'esprit humain selon s. Jean de la Croix*, p. 331.

¹²⁷ « L'ouvrier de cette oeuvre est Dieu, Père, Fils, Esprit, ce qui souligne le caractère trinitaire de l'oeuvre décrite. » LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, c. 424.

¹²⁸ H. SANSON, *L'esprit humain selon s. Jean de la Croix*, p. 314. - M.M. Philippon, dans un ouvrage

1.2.3 La *Vive Flamme d'amour* et l'Esprit Saint

Un autre aspect original de la *Vive Flamme d'amour*, c'est qu'elle se présente justement comme «une mystique du Saint-Esprit». C'est la raison pour laquelle notre Mémoire, consacré à l'étude des activités du Saint-Esprit dans l'itinéraire spirituel de l'âme vers Dieu proposé par Jean de la Croix, s'attardera particulièrement au dernier traité du Docteur carmélitain. Car Jean de la Croix apparaît véritablement comme «le docteur de l'Esprit Saint», et «nul n'est plus apte que lui à nous rendre sensibles à la voix, aux onctions de l'Esprit Saint. La *Vive Flamme d'amour* est ici la lecture indiquée.»¹²⁹

Bien sûr, l'Esprit Saint est mentionné dans les autres traités de Jean de la Croix. M. de Goedt a écrit il y a cinq ans, un article fort intéressant sur l'Esprit Saint: «*L'aspiration de l'Esprit Saint au cœur de l'homme selon Jean de la Croix*»¹³⁰. Il dit:

Le Saint-Esprit tient dans ses écrits une place qui n'est pas proportionnelle à la fréquence des mentions explicites qu'ils en font, car il y a un temps pour décrire son action sans le nommer et un temps pour parler de lui. Dans les deux premiers livres, l'Esprit comme tel est surtout repérable à partir de ses effets, donc après coup; dans les deux derniers,

consacré au journal spirituel d'une mère de famille, écrit à propos de Jean de la Croix: «La "Montée du Carmel", et les "Nuits" ne prennent tout leur sens qu'à la lumière du "Cantique spirituel" et surtout de la "Vive Flamme d'amour" qui fait passer à travers toute son œuvre le souffle personnel de l'Esprit Saint.» CONCHITA, *Journal spirituel d'une mère de famille*, (Publié par M.M. Philippon), Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 133.

¹²⁹ G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence...*, p. 70.

¹³⁰ Cet article est publié dans *Lumière et Vie*, no 173 (1985), pp. 49-63. Nous nous référerons particulièrement à cette étude au cours des chapitres suivants.

son oeuvre de transformation s'exprime dans une lumière et une liberté de plus en plus grandes jusqu'à l'union spirituelle avec Dieu. (...) La fréquence des mentions du Saint-Esprit dans les quatre grandes oeuvres est très inégalement répartie: relativement basse dans la *Montée* et dans la *Nuit*, prenant de la hauteur dans le *Cantique*, pour marquer par un sommet l'éclatement pneumatologique dans la *Vive Flamme*. Cette inégale répartition demande à être interprétée sur un autre plan que celui du quantifiable.¹³¹

Nous procéderons au cours du chapitre suivant à l'analyse des mentions du Saint-Esprit dans la *Vive Flamme d'amour*. L'Esprit Saint, d'ailleurs, dans cet ouvrage n'est nul autre que cette "vive Flamme d'amour". Comme nous le verrons, il sera la brûlure, le "cautère suave", car dans la *Llama*, le stade du feu purificateur est passé. L'Esprit Saint ne fait qu'achever d'embraser l'âme, pour la rendre parfaitement conforme à son Dieu. La *Vive Flamme* est un «hymne à l'Esprit ou, ce qui revient au même, au Dieu transcendant, en qui le Père et le Fils sont unis dans l'amour personnel qu'est l'Esprit Saint»¹³².

* * * * *

¹³¹ *Ibid.*, p. 49. - En effet, il ne faut pas regarder simplement l'aspect quantitatif des mentions de l'Esprit Saint chez Jean de la Croix. C'est surtout au niveau qualitatif qu'on prend vraiment conscience de la richesse du Docteur mystique à cet égard. C'est ce que nous écrivait un bon connaisseur de Jean de la Croix, le P. René Champagne, S.J., alors professeur à l'Université de Sudbury, à qui nous demandions conseil avant d'entreprendre notre recherche: «Même si les pages consacrées au Saint-Esprit sont facilement abordables au plan de la quantité, on doit dire que leur qualité est inépuisable et, à mon humble avis, il n'y a pas d'hésitation à étudier Jean de la Croix sous cet angle.» (Lettre du 15 octobre 1988).

¹³² LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix (saint)*, c. 423.

- «Ce poème porte bien son nom, car il est une véritable explosion de cette vive flamme d'amour qui brûle au coeur de notre saint. Il est arrivé au but, il se trouve au sein de l'union transformante et au seuil de la vie éternelle. Son âme est unie à la Trinité sainte, toute illuminée par le rayonnement de la gloire divine. De là le caractère unique de ce poème où tout est sublime: idées, sentiments, images.» ETIENNE DE SAINTE-MARIE, *Pas à pas avec Jean de la Croix*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1968, pp. 169-170.

Une première étape de notre recherche est franchie. Nous avons d'abord situé et présenté Jean de la Croix dans le milieu ambiant où il a fait lui-même l'expérience de Dieu, expérience qu'il nous rapporte par ses Oeuvres, non pas pour se raconter, mais par miséricorde pour les âmes ardentes qui se perdent faute de direction. Il tente donc d'établir et d'organiser un système de vie spirituelle ascétique et mystique qui aidera les âmes à se situer dans un itinéraire schématique.

Ce système, il l'entrevoit, comme quelques prédécesseurs, à la manière d'une montée, une ascension dans laquelle différentes phases doivent être traversées, ce qu'il appelle des nuits. Après ces épreuves, l'âme parvient ensuite aux fiançailles spirituelles qui déboucheront sur la véritable union, le mariage de l'âme avec son Epoux, c'est-à-dire Dieu. C'est à ce stade que se situe la *Llama de Amor viva*, le dernier ouvrage de Jean de la Croix, mais non le moindre en qualité. Il y développe tout le travail de l'Esprit Saint en l'âme, ainsi que les relations de celle-ci au sein de la vie trinitaire. La mystique sanjuaniste se résume finalement en une mystique trinitaire¹³³. Ces quelques propos suffisent, croyons-nous, à nous introduire à Jean de la Croix. Il nous reste maintenant à étudier les mentions de l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme d'amour*. Ce qui est l'objet du chapitre suivant.

¹³³ Nous avons déjà cité Balthasar en ce sens un peu plus haut: «la mystique de Jean de la Croix ne peut s'achever que dans l'ordre trinitaire". H.U. von BALTHASAR, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix...*, t. II, p. 41.

CHAPITRE DEUXIEME

ANALYSE DES MENTIONS DE L'ESPRIT SAINT DANS LA *VIVE FLAMME D'AMOUR*

Le chapitre premier nous a familiarisé avec le monde de Jean de la Croix. Avec ces données préliminaires, essentielles pour comprendre le Docteur du Carmel, nous sommes en mesure d'aborder la partie plus originale de notre Mémoire, c'est-à-dire l'analyse des mentions du Saint-Esprit dans le dernier traité sanjuaniste à partir d'une grille d'analyse inspirée par la psychologie organisationnelle.

Ce deuxième chapitre sera donc consacré précisément à ce propos. D'abord, nous motiverons le choix de cette grille et nous la présenterons brièvement. Ensuite, nous procéderons à l'investigation proprement dite des mentions de l'Esprit Saint à partir des fonctions fondamentales proposées par la grille théorique choisie, et nous tenterons d'établir enfin, à partir des résultats obtenus, la fonction primordiale ou principale exercée par l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme d'amour*.

2.1 LA GRILLE THEORIQUE D'ANALYSE

Les grilles d'analyse sont à la mode aujourd'hui... En psychologie thérapeutique, tout autant qu'en administration, ou en sciences pures et appliquées, des grilles d'analyse spécifiques à chaque domaine ont été élaborées. Même la théologie possède ses propres grilles de lecture. Le discours sur Dieu, plus que tout autre discours peut être, a besoin de moyens adéquats. Car, comme l'affirme G. Tavard, dans un ouvrage récent:

On peut certes appliquer des grilles de lecture aux diverses conceptions de la Divinité, et de telles grilles doivent être examinées et vérifiées chaque fois que cela s'avère possible. Mais le besoin de grilles est dû à la faiblesse de l'entendement humain. Dieu n'a pas besoin de modèles pour se penser! Dieu n'a pas besoin de se prouver à lui-même ou à qui que ce soit!¹

Ces grilles théoriques s'avèrent donc un outil indispensable pour élaborer un discours cohérent dans un domaine particulier, pour étudier la validité d'une méthode, ou simplement pour constater les effets causés par un système établi. Les grilles d'analyse jouent ainsi un grand rôle dans la compréhension des phénomènes humains ou supra-humains. Mais une grille vaut en tant qu'elle est une grille. Il ne faut pas lui accorder plus de valeur qu'elle n'en a! Parfois, on peut être porté, inconsciemment, à sur-valoriser une grille d'analyse au détriment de la réalité elle-même. Voilà pourquoi elles doivent être constamment examinées, vérifiées, et remises à jour.

¹ G. TAVARD, *La vision de la Trinité*, p. 142.

C'est un peu dans cet esprit que nous utiliserons ici une de ces grilles, inspirée par la psychologie organisationnelle, celle de J. Charest². Nous constatons, par la simple appellation de cette grille, que nous toucherons dans ce Mémoire à des aspects psychologiques de la réalité humaine, bien que notre sujet déborde très amplement cette réalité. Parler de l'Esprit Saint, c'est parler de la divinité; mais ceci ne constitue pas un obstacle, puisque, comme nous l'avons fait remarquer au chapitre premier, Jean de la Croix a traduit, pour le bien des âmes, en un langage humain compréhensible, ces hautes réalités. Et comme Tavad nous le disait, à cause de «la faiblesse de l'entendement humain», il est normal que l'homme doive recourir à des moyens humains pour établir un discours sur le monde divin. Aussi, nous ne nous cachons pas que nous toucherons quelque peu à des aspects anthropologiques et psychologiques, ainsi qu'à ce qui a rapport aux théories des organisations ou des systèmes, au cours de notre étude. Mais notre intérêt primordial demeure néanmoins l'aspect spirituel qui sous-tend la réalité divine dont nous traiterons, et nous tâcherons de ne pas le négliger.

2.1.1 Le choix de la grille d'analyse

Avant de présenter la grille d'analyse que nous utiliserons, il convient que nous motivions le choix de cette grille. En effet, pourquoi avoir choisi cette grille plutôt qu'une autre? Bien sûr, Jean de la Croix a été analysé selon diverses méthodes, les unes plus pertinentes que les autres.

² J. Charest, professeur de systèmes en administration à l'UQTR, a élaboré en 1980, une théorie systémique sur l'agir des êtres humains. Ces agirs sont situés à l'intérieur de systèmes qui peuvent être classifiés en six catégories bien distinctes selon leur fonction propre. Nous développerons plus loin cette théorie. Signalons seulement pour le moment que nous utiliserons principalement la théorie de J. Charest. Cf. J. CHAREST, *La conception des systèmes: une théorie, une méthode*, Chicoutimi, G. Morin, 1980.

La première raison qui explique notre choix dépend des circonstances immédiates entourant notre étude. Notre Mémoire veut se rattacher à une partie des travaux de l'équipe de recherche du Département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, formée de professeurs et d'étudiants, et qui analyse plus particulièrement les articulations et l'évaluation des fonctions et des rôles en pastorale. Le projet de recherche de cette équipe a pour objectif ultime de proposer un modèle organisationnel qui facilitera l'ajustement des fonctions et des rôles des intervenants en pastorale à l'idéologie de l'Institution ecclésiale et à la culture contemporaine. Il s'ensuit la possibilité de suggérer, dans l'avenir, des modifications profondes à l'intérieur de l'organisation pastorale de l'Eglise³. Or, au sein de cette équipe départementale de recherche, on exploite la théorie de Katz et Kahn⁴, une grille d'analyse de la psychologie organisationnelle. Cependant, des aspects plus particuliers sont analysés par des sous-groupes; et à l'intérieur de l'un de ceux-ci - auquel notre Mémoire est lié - on a plutôt utilisé la grille d'analyse de Charest⁵.

³ Pour parvenir à l'objectif ultime de ce projet, trois grands volets de recherche ont été établis:

1. Les fonctions et les rôles dans le Nouveau Testament;
2. Les fonctions de l'Esprit Saint et l'articulation de la pastorale dans l'Eglise romaine;
3. L'évaluation en pastorale (en particulier dans l'Eglise québécoise).

Notre Mémoire s'inscrit plus particulièrement dans le deuxième volet de ce programme de recherche, qui s'attarde aux rôles et aux fonctions de l'Esprit Saint et à l'articulation pastorale ecclésiale. Nous avons choisi pour cela d'analyser les Oeuvres d'un mystique et d'un homme d'action, Jean de la Croix, dans lesquelles Oeuvres le thème de l'Esprit Saint est bien représenté, mais qui n'a jamais été abordé en ce sens. Nous espérons ainsi apporter notre collaboration aux travaux de cette équipe de recherche.

⁴ KATZ ET KAHN, *The Social Psychology of Organisations*, New York, John Wiley & Sons, 1978. - Un axiome important de cette théorie est: «nous devenons ce que nous faisons» «*We become what we do*». *Ibid.*, p. 197. Nous y reviendrons plus loin au cours d'une note ultérieure.

⁵ La grille de Charest apparaît, elle aussi, rattachée aux organisations. En fait, l'auteur entrevoit l'organisation comme un système, le champ d'application de sa théorie étant justement celui des organisations. Pour Charest, il existe «une équivalence entre les termes "organisation" et système.» (*La conception...*, p. 73). L'auteur rejoint en cela plusieurs auteurs qui traitent des théories organisationnelles, et entre autres Kast et Rosenzweig (F.E. KAST & J.E. ROSENZWEIG, *Organization and Management, A Systems Approach*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1970). Ces deux auteurs, en effet, ont conçu une vision systémique de l'organisation en proposant «un modèle systémique plus complet où ils font voir un grand système, c'est-à-dire l'organisation, comme étant une entité constituée de sous-systèmes qui, tout en étant

Une deuxième raison qui motive l'adoption de cette grille d'analyse, se revêt, à son tour, de simplicité. Le thème de l'Esprit Saint dans les Oeuvres de Jean de la Croix, comme nous le faisons remarquer en introduction, n'a jamais été explicitement développé. On a bien pressenti toute la richesse qui se cache ici chez le Docteur carmélitain, mais le sujet n'a pas été exploité tel quel⁶. Peut être parce que l'on n'a pas su regarder "entre les lignes"... En effet, comme le fait remarquer G. Tavard, «la doctrine de Jean de la Croix sur le Saint-Esprit n'a en elle-même, dans sa formulation scolastique, rien d'original»⁷. Mais alors, pourquoi appeler Jean de la Croix «Docteur de l'Esprit Saint»⁸, s'il n'est qu'un auteur mystique parmi tant d'autres qui n'a fait que répéter la tradition? G. Tavard ne s'arrête pas à ces considérations, il lit "entre les lignes":

L'originalité de Jean de la Croix n'est (...) pas de l'ordre de la doctrine ou de la spéculation. Elle est du registre de l'expérience et du symbole. Cette originalité ressort à première vue des équivalences établies entre l'Esprit, d'une part, et un certain nombre d'analogies et de métaphores,

très différents les uns des autres, "forment" le grand système dans une interdépendance rien de moins que nécessaire.» (*Ibid.*, p. 75). Charest reprend cette vision, et à priori, il n'y a pas incompatibilité au sein de l'équipe départementale de recherche de théologie de l'UQTR que deux grilles d'analyse soient utilisées étant toutes deux rattachées à des théories de l'organisation et possédant des sources communes. De plus, les deux grilles sont utilisées à l'intérieur des volets différents, tels que présentés dans une note antérieure, établis en vue de parvenir à l'objectif suprême du projet de recherche départemental.

⁶ Il existe bien sûr quelques études sur le sujet. La dernière étude en liste est celle que nous avons déjà signalée à la fin du chapitre premier: M. de GOEDT, *L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon Jean de la Croix*, pp. 49-63. - On pourrait aussi signaler l'article de J.H.NICOLAS, *Quand le Saint-Esprit devient un feu dévorant*, dans *Nova et Vetera*, 54 (1979), pp. 277-291, mais le sujet est traité d'une manière plus traditionnelle que chez M. de Goedt.- Il ne faudrait pas oublier le chapitre consacré à l'Esprit Saint dans G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, pp. 255-286. D'autres études, plus anciennes, peuvent aussi nous éclairer pertinemment aujourd'hui, par exemple, celle de H. SANSON, *L'esprit humain selon s. Jean de la Croix*, pp.313-346.

⁷ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 257.

⁸ G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence...*, p. 70.

d'autre part. L'Esprit est flamme, et plus particulièrement "flamme d'amour". Il prend donc, dans la rhétorique sanjuaniste, toutes les caractéristiques de la flamme; il fait des étincelles, se multiplie en lançant des flammèches, transforme en flamme tout ce qu'il touche. Ce faisant, il brûle et il blesse.⁹

Ainsi, il semble que Jean de la Croix, grâce à cette originalité qui lui est propre, peut nous apporter un éclairage sur l'agir de l'Esprit Saint dans l'itinéraire spirituel de l'âme vers l'union divine. Et grâce à la grille d'analyse utilisée¹⁰, nous pourrions peut être faire ressortir des aspects nouveaux dans la doctrine sanjuaniste, ou du moins montrer certaines facettes qui jusqu'ici ont peut être été laissées dans l'ombre ou les éclairer à la lumière d'un nouveau jour. Ce sera, nous l'espérons, dans la forêt immense des recherches sur Jean de la Croix, l'humble apport de notre Mémoire.

2.1.2 Présentation de la grille d'analyse

Mais présentons maintenant, d'une manière succincte la grille d'analyse inspirée de la psychologie organisationnelle que nous utiliserons et qui l'est déjà par l'équipe départementale de recherche en théologie. Celle-ci, comme nous le disions à l'instant, se réfère en grande partie d'abord au modèle organisationnel de Katz et Kahn, et enrichit ses points de vue à l'aide de la théorie des systèmes de J. Charest. D'abord, Katz et Kahn nous montrent un modèle systémique, centré sur les fonctions et les rôles dans une organisation. A. Turmel, un professeur de l'Université du Québec à Trois-

⁹ G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, p. 258.

¹⁰ En effet, cette méthode s'avère relativement nouvelle, et de là ressort particulièrement l'originalité de notre recherche.

Rivières, engagé dans le projet de recherche du Département de théologie, résume ainsi la théorie de Katz et Kahn:

Ces auteurs définissent l'organisation comme des ensembles de rôles interreliés à des fonctions. Les rôles sont des modèles standardisés de comportements joués par toutes les personnes qui ont des relations fonctionnelles, la fonction étant un concept relationnel définissant chaque position dans ses relations aux autres et au système dans son entier. Le modèle est fondé sur deux pôles: les émetteurs de rôles et les récepteurs de rôles. Les émetteurs de rôles ont des attentes qu'ils puisent dans les facteurs organisationnels (politiques, normes, idéologies, etc....) et qu'ils transforment en informations destinées aux récepteurs. Ces derniers en recevant les informations ont d'abord une perception du rôle qu'ils traduisent ensuite en comportements. Une organisation est donc un réseau de communications.¹¹

Il est donc question, dans un système, de fonctions et de rôles. Mais, finalement, à cause de leur portée relationnelle, ce sont les fonctions qui semblent caractériser davantage un système¹², et c'est ici qu'entre en jeu la théorie systémique de J. Charest¹³. En effet, les fonctions se retrouvent à divers plans d'un système, car celui-ci comprend, selon Charest¹⁴, des sous-systèmes qui s'emboîtent les uns dans les autres, formant un tout relationnel

¹¹ A. TURMEL (et J.-M. LEVASSEUR), *L'évaluation pastorale au Québec. Recherche préliminaire*, Trois-Rivières, Dépt de Théologie de l'UQTR, janvier 1989, p. 38.

¹² «C'est donc dans l'expression d'une fonction que le système, conçu idéalement ou non, trouve sa spécificité et justifie son existence. Elle vient confirmer tout l'agir que l'homme veut réaliser à travers le système.» M. MASSE, *Le design comme fonction de l'Esprit Saint dans la pastorale organisationnelle* [Mémoire présenté à l'Université du Québec à Trois-Rivières comme exigence partielle de la Maîtrise ès arts (Théologie)], Trois-Rivières, U.Q.T.R., 1988, p. 57.

¹³ Théorie qui fut appliquée, comme nous l'avons déjà souligné, surtout dans le deuxième volet de la recherche départementale (cf. note 3), volet dans lequel se situe notre Mémoire.

¹⁴ Il existe une hiérarchie de systèmes, affirme Charest: «Une organisation est constituée d'une hiérarchie de systèmes s'emboîtant les uns dans les autres et donnant par le fait même une "structure" à l'organisation.» J. CHAREST, *La conception des systèmes*, p. 13.

cohérent. Charest nous présente en fait un modèle fonctionnel de l'organisation, et c'est à sa lumière que nous explorerons les fonctions de l'Esprit Saint dans le "système" spirituel conçu par Jean de la Croix¹⁵.

Pour Charest, il y a six fonctions fondamentales chez l'être humain, dans une organisation ou une société. Il y en a six, parce qu'elles correspondent à des besoins fondamentaux¹⁶, universels et bien déterminés de l'homme. C'est dans l'accomplissement des fonctions que ces besoins sont satisfaits. Aussi les fonctions sont-elles définies selon ces besoins, chacune d'elles est nécessaire à l'être humain ou à un système organisé - elles assurent leur viabilité - bien que toutes n'aient pas la même importance. Celle-ci dépend de la valeur suprême manifestée par chacun des besoins fondamentaux. Ces valeurs, au nombre de six, s'établissent, en ordre croissant d'importance, comme suit: la satiété, la sobriété, l'équité, la vérité, la beauté et la liberté. Et correspondent à ces valeurs, dans le même ordre croissant, les fonctions que Charest appelle: la consommation, la production, l'échange, la recherche, le design et la gestion; fonctions qu'il définit comme suit:

La consommation, c'est l'activité qui consiste à désintégrer des éléments appelés intrants en d'autres éléments, appelés extrants, dont la structure matérielle est moins complexe que celle des intrants.

La production, c'est l'activité qui consiste à intégrer des éléments, appelés intrants en d'autres éléments, appelés

¹⁵ Nous avons d'ailleurs tenté de démontrer tout au long du chapitre premier que l'itinéraire spirituel proposé par Jean de la Croix se présentait ostensiblement sous forme systémique.

¹⁶ Cf. à ce propos: A.H. MASLOW, *Motivation and Personality*, New York, Harper and Row, 2e Ed., 1970, pp. 35-51, qui compte sept niveaux de besoins fondamentaux chez l'être humain: besoins 1-physiologiques, 2-de protection, 3-d'appartenance et d'amour, 4-d'estime de soi et des autres, 5-d'actualisation de soi, 6-de connaissances, 7-de beauté. - Charest regroupe les niveaux 5 et 6. Cf. J. CHAREST, *La conception des systèmes*, p. 52.

extrants, dont la structure matérielle est plus complexe que celle des intrants.

L'échange, c'est l'activité qui voit au transfert d'éléments entre systèmes. La structure des éléments n'est pas altérée dans le transfert.

La recherche, c'est l'activité qui consiste à mesurer (observer, comparer, etc.) des systèmes... ou des éléments dans le but, pour l'homme, d'ajouter à sa dimension de conscience de nouvelles connaissances dites objectives.

Le design, c'est l'activité qui consiste à imaginer des modèles de systèmes ou d'éléments dans le but, pour l'homme, d'ajouter à sa dimension de conscience de nouvelles connaissances dites subjectives.

La gestion, c'est l'activité qui consiste à faire des choix de valeurs, de fonctions, de systèmes et de moments (de choix), choix qui, instantanément, modifient la dimension de conscience du gestionnaire dans le sens suivant: avant le choix, il envisageait dans sa conscience plusieurs possibilités; après le choix, sa conscience est surtout engagée par la possibilité choisie¹⁷.

Toutes les activités de l'homme se résument dans ces six fonctions fondamentales. J. Charest en a esquissé un tableau¹⁸ qui nous permettra de catégoriser les actions de l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme d'amour* de Jean de la Croix. Nous l'avons vu, le Docteur du Carmel a tenté d'établir une

¹⁷ *Ibid.*, pp. 19-20. - On pourrait exprimer en d'autres termes la même réalité: «Consommateurs: Etres humains portés à user des êtres sans y voir d'autres fins; Producteurs: Etres humains portés vers le concret, le réalisable, conservateurs et qui acceptent bien l'autorité et la nécessité des échéances dans leur travail; Echangeurs: Etre humains éveillés aux besoins d'autrui, favorables au compromis, au changement, et qui sont capables de servir de lien entre d'autres êtres humains; Chercheurs: Etres humains portés à pratiquer une logique rigoureuse et qui exigent beaucoup de liberté de temps et d'action pour remplir leur fonction; Designers: Etres humains portés vers l'imaginaire, non conformistes (parfois jusqu'à l'anarchie) et qui exigent beaucoup de liberté de temps et d'action pour remplir leur fonction; Gestionnaires: Etres humains à l'esprit de synthèse, éveillés aux "systèmes" de valeurs et capables de prévoir le profit à tirer des possibilités offertes.» *IDEM, Les systèmes de l'homme: une théorie générale*, Trois-Rivières, Les Ed. des Valeurs Humaines, 1988, p. 44.

¹⁸ Cf. appendice 1, p. 144.

certaine organisation de l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Dans son système, il s'agit bien sûr du Plan divin, que l'on pourrait concevoir de même comme «un grand Système regroupant des sous-systèmes, des sous-sous-systèmes, etc., dûment hiérarchisés et chacun accomplissant une fonction particulière.»¹⁹ Tous ces "sous-systèmes" du Système divin, ce sont, au plan collectif, la vie ecclésiale et la pastorale²⁰, et à un plan plus personnel, ce peut être la vie spirituelle dans son ensemble. M. Massé intuitionne, dans un Mémoire consacré à l'Esprit Saint designer, qu'elle a présenté récemment à l'Université du Québec à Trois-Rivières:

nous anticipons que la contemplation de Dieu serait tout probablement la fonction principale pour laquelle la pastorale est mise en oeuvre. Ce qui n'empêche pas que dans la contemplation tout le sens de l'activité humaine puisse être transfiguré par l'Esprit de Dieu qui ferait accéder l'esprit humain à la sphère divine. Cette fonction de contemplation serait une "activité" d'amour, de reconnaissance et d'action de grâce²¹.

¹⁹ M. MASSE, *Le design comme fonction de l'Esprit Saint dans la pastorale organisationnelle*, p. 56.

²⁰ M. Massé tente justement de démontrer que la pastorale est une organisation, et ce, à partir des travaux de A. Mettayer qui écrivait: «La pastorale organisationnelle nous met en présence de deux signifiants qui ne semblent pas faits pour s'entendre facilement. La pastorale paraît vouloir nous mener vers une étude bucolique ou simplement champêtre des comportements ou des moeurs des bergers et de leurs troupeaux. Par contre, l'organisationnel paraît plutôt nous ramener prosaïquement en ville au milieu des industries et des commerces. Malgré ces difficultés, nous pensons que chacun peut saisir un point favorisant l'harmonie existant entre ces deux termes, si l'on apporte la précision suivante: il s'agit de la pastorale organisationnelle de l'Eglise. Et ici, il est peut-être important d'entendre que, par sa constitution dogmatique, l'Eglise est pastorale en même temps qu'organisation. Et il y a peut-être aussi à entendre qu'il ne peut y avoir d'Eglise sans pasteurs comme sans organisation.» A. METTAYER, *Articulations systémiques des fonctions de l'Esprit Saint, d'après une relecture de Lumen Gentium*, dans *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?* (Coll. "Héritage et Projet", no 40), Montréal, Fides, 1988, p. 217.

²¹ M. MASSE, *Le design comme fonction de l'Esprit Saint dans la pastorale organisationnelle*, p. 60. -

C'est dans cette sphère de la contemplation justement que nous entraîne Jean de la Croix dans la *Llama de Amor viva*. Nous l'avons vu au cours du chapitre premier, la *Vive Flamme* se situe aux derniers échelons de l'ascension du Mont Carmel. Les stades purificateurs sont maintenant dépassés. Nous sommes à l'étape ultime précédant la vision béatifique, avant le véritable "face à face". L'âme ne fait que demander:

« *Brise la toile de ce rencontre heureux!* »²².

En fait, le discours de la *Llama* est proprement mystique²³, étant donné qu'il traite d'actions que «notre industrie ne peut pas réussir à produire, et cela *même faiblement, même un instant*...»²⁴. Or, nous voulons utiliser ici une grille théorique basée spécifiquement sur l'agir humain. En effet, nous appliquerons une méthode aux dimensions fonctionnelles, qui s'adresse habituellement à des champs humains tels que l'industrie ou le commerce, au domaine de la théologie spirituelle. Ce qui ne manque pas, certes, d'intérêt.

Mais un autre aspect, sur lequel portera à priori notre étude, ne doit pas essentiellement être négligé. Ce sur quoi porte d'abord notre analyse concerne un discours, et bien que ce discours se situe à un degré mystique, et qu'il traite des "choses élevées" de la foi, il s'agit toujours d'un discours humain. Jean de la Croix, comme tous les mystiques de l'histoire, a parlé des réalités divines et spirituelles avec un langage humain. Cela a d'ailleurs déjà été démontré largement dans notre premier chapitre. Ainsi, lorsqu'il traite

²² VF str. 1, vers 6. (MS)

²³ Selon le sens déployé au chapitre premier, c'est un discours qui dépasse en quelque sorte l'entendement humain

²⁴ A. POULAIN, *Des grâces d'Oraison...*, p. 1.

de l'agir de l'Esprit Saint, la terminologie utilisée demeurera dans la sphère du vocabulaire compréhensible pour un être humain. En ce sens, la "vision" qu'a le Docteur du Carmel de la troisième Personne de la Trinité est nécessairement teintée de dimensions anthropologiques, sans lesquelles il serait tout simplement impossible de dire quoi que ce soit de la divinité. C'est à travers un tel schème de pensée que nous pouvons maintenant entreprendre notre analyse des mentions du Saint-Esprit dans la *Vive Flamme* de Jean de la Croix.

2.2 ANALYSE DES MENTIONS DE L'ESPRIT SAINT DANS LA *VIVE FLAMME D'AMOUR*

Avant d'entamer l'analyse exhaustive des mentions *Espíritu Santo* de la *Llama*, une dernière note particulière nécessite notre attention, et ce, sur un mot précis, celui-là même qui est l'objet de notre recherche, le terme *espíritu*. M. Huot de Longchamp relève justement 1401 emplois de ce terme dans les Oeuvres sanjuanistes, et qu'il distribue en treize usages distincts²⁵.

²⁵ Cf. M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, pp. 62ss. Ces treize usages sont:

- 1° le plus précis et le plus fréquent (448 fois): la partie supérieure de l'âme (par opposition à "*sentido*" et "*sensualidad*");
- 2° pratiquement équivalent à "*sustencia*" au sens fondamental (26 fois), *i.e.* au sommet de l'âme en tant qu'elle y reçoit de Dieu l'existence substantielle.
- 3° qualification spirituelle du "*sentido*", voire du corps (5 fois)
- 4° désigne la vie spirituelle par antonomase (139 fois)
- 5° désigne la qualité actuelle d'un sujet spirituel (114 fois)
- 6° désigne une communication spirituelle "*gratis data*", un charisme ou "mauvais esprit" (109 f.)
- 7° qualifie tous les acteurs de la voie spirituelle et leurs activités de conseil ou autres (114 fois)
- 8° états d'âmes, idées, visions, vices ou vertus spirituels (326 fois)
- 9° esprit d'un texte, d'une vision ou image (12 fois)
- 10° opposé au corps ou à la chair (24 fois)
- 11° substance séparée, celle d'un ange ou d'un bienheureux ou de Dieu (21 fois)
- 12° « "*espíritu*" désigne 20 fois la troisième personne de la Sainte Trinité sans appellatif explicite: l'esprit comme Révélateur ou comme "Préparateur" de la venue de l'Epoux divin, mais en dehors de l'union à proprement parler. »
- 13° « enfin, "*espíritu*" peut désigner encore la troisième personne de la Sainte Trinité, mais

Nous retiendrons ici les deux derniers usages (12 et 13) qui concernent le Saint-Esprit. D'abord, on le voit comme troisième Personne de la Trinité, mais sans appellatif explicite (il est Révélateur ou "Préparateur"), mais plus couramment, il est considéré directement à l'intérieur de l'union mystique. Et suite à l'utilisation que Jean de la Croix fait du terme *espíritu*, M. Huot de Longchamp conclut que

L'Esprit Saint boucle donc le cercle sémantique: l'esprit est spirituel lorsque le Saint-Esprit le spiritualise. Et à partir de là, Vive Flamme devient la révélation explicite de l'Esprit Saint près de 100 fois nommé (c'est-à-dire plus que dans tout le reste de l'oeuvre), révélation que semblaient préparer comme autant d'approximations successives et progressives, les usages de "*espíritu*" dans les autres traités²⁶.

Le mot *espíritu* est donc revêtu d'une grande richesse sémantique chez Jean de la Croix, et il s'avérerait utile d'en glisser un mot avant de procéder à notre analyse. Lors de notre investigation, bien que Huot de Longchamp parle d'une centaine de mentions de l'Esprit²⁷, nous en avons repéré soixante-huit (68)²⁸. Pour être plus précis, nous avons relevé

directement considérée à l'intérieur de l'union mystique. Toujours en dehors d'un appellatif explicite, il revient 43 fois sous cette forme.»

²⁶ M. HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, p. 67. - On rejoint ici la perspective élaborée par H. Sanson: «L'esprit est la relation filiale qui relie l'homme au Père, dans le Verbe, grâce à l'Esprit Saint qui tend sans cesse à spiritualiser toujours davantage l'âme et à l'unir toujours plus parfaitement au Fils.» H. SANSON, *L'esprit humain selon s. Jean de la Croix*, p. 341.

²⁷ Plus précisément (en ce qui concerne les usages 12 et 13), Longchamp compte 63 mentions du terme *espíritu*.

²⁸ Pour cela, il nous a fallu lire attentivement la *Vive Flamme d'amour*, puisqu'il n'existe pas encore de concordances exhaustives sur les Oeuvres de Jean de la Croix. Nous nous sommes référés à L. de SAN JOSE, *Concordancias de las Obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1980 - mais cette concordance s'avère loin d'être complète. Des concordances plus exhaustives devraient être publiées sous peu.

Le travail de repérage n'est pas toujours évident. «Comment Jean de la Croix parle-t-il donc de l'Esprit? Au contraire du Verbe, l'Esprit ne reçoit pas une multitude de noms. Il est tout simplement l'Esprit, l'Esprit Saint, "l'Esprit de Dieu", "l'Esprit de son Epoux"... Même les

soixante emplois de *Espíritu Santo*, quatre de *Espíritu* (au sens de l'Esprit Saint), trois de *espíritu de Dios*²⁹, et enfin un emploi de *espíritu de su Esposo*. Notre analyse partira donc des résultats de cet examen exhaustif des mentions de l'Esprit Saint dans la *Llama* et la démarche poursuivie maintenant s'établit comme suit: nous prendrons chacune des six fonctions systémiques de Charest, et nous tenterons d'en voir les applications dans les mentions du Saint-Esprit relevées dans la *Llama*, commentant au fur et à mesure nos données. En dernier lieu, nous tâcherons d'établir quelle fonction principale l'Esprit Saint semble exercer dans la *Vive Flamme d'amour* de Jean de la Croix.

appellations scripturaires comme Paraclet, "l'autre Paraclet", ne figurent pas sous la plume de Jean de la Croix.» G. TAVARD, *Jean de la Croix. Poète mystique*, pp. 258-259. - De plus, on ne peut se fier aux majuscules pour dire qu'un emploi réfère explicitement au Saint-Esprit. Le texte espagnol et les différentes traductions consultées diffèrent d'ailleurs à cet égard pour un même emploi. Seul le sens nous permet, parfois avec difficulté, de dire s'il s'agit bien de l'Esprit Saint.

Pour nous aider dans notre analyse, nous avons établi un tableau synoptique des mentions du Saint-Esprit dans lequel on retrouve, sur quatre colonnes, le texte espagnol (l'édition de E. Pachó), et trois traductions connues des Oeuvres de Jean de la Croix (GR-LM-MS), mais bien souvent nous devions effectuer notre propre traduction pour retrouver le sens précisément voulu par Jean de la Croix. Ce tableau nous a été particulièrement utile au cours de l'analyse, mais nous ne pouvons malheureusement pas le donner ici en appendice étant donné son étendue (22 pages). Chacune des mentions a été numérotée de 1 à 68, et pour plus de facilité, c'est à cette numérotation que nous référerons (ces numéros seront entre crochets [] dans le texte). Nous donnons en appendice la correspondance de chaque numéro dans le texte espagnol, ainsi que les pages des traductions utilisées. (Cf. Appendice 2, p. 145).

²⁹ Les mentions retenues pour *espíritu de Dios* pourraient être contestables, mais nous les croyons utiles à notre recherche. Lorsqu'on parle de l'Esprit (ou esprit) de Dieu dans l'Ancien Testament, il ne s'agit pas explicitement de l'Esprit Saint au sens du Nouveau Testament, rigoureusement parlant. Des trois mentions relevées dans la VF, le texte espagnol donne un "e" minuscule, tandis qu'on retrouve un "E" majuscule dans les traductions (LM-MS-GR). Tous les emplois (38, 39 et 43) nous réfèrent à des textes scripturaires (dont un est une citation de Rm 8,14) et semblent, par le sens, nous référer à l'Esprit Saint. La mention 43 (contexte de l'A.T.) est peut être cependant plus contestable. Mais nous la retenons tout de même.

2.2.1 L'Esprit Saint consommateur

Dans la fonction de consommation, si on se réfère au classement de Charest³⁰, on retrouve des activités humaines tel que désintégrer, briser, détruire, casser, user, etc. Dans la *Llama*, on semble distinguer des actions de ce genre de la part de la troisième Personne de la Trinité.

Déjà le titre lui-même nous réfère à l'image de l'Esprit Saint consommateur. Il est une "Vive Flamme d'amour", en particulier dans les deux premiers chapitres de la *Llama* ainsi que dans le poème³¹, un feu qui brûle, consume, embrase, blesse, ravit, et détruit, comme le démontrent ces quelques exemples:

...le Saint-Esprit, Lequel l'âme sent désormais en soi, non seulement comme un feu qui la tient consommée... [5]³²

...car en cette flamme, les actes de la volonté ravie et absorbée en la flamme du Saint-Esprit... [7]

...quand, en ce lieu, l'âme dit que la flamme d'amour la blesse au plus profond centre qu'elle ait, c'est comme si elle disait que le Saint-Esprit blesse... [12]

...cette flamme, qui est le Saint-Esprit, va battant l'âme, consumant et anéantissant les imperfections et les mauvaises habitudes; [17]

³⁰ Cf. appendice 1, p. 144.

³¹ Les mentions nos 4-5-7-12-16-18-24-26-27-29-30-31-32 & 46 nous présentent l'Esprit Saint comme une flamme qui blesse et transforme en feu ce qu'elle touche.

³² La traduction utilisée pour les mentions est celle de l'édition du P. Lucien-Marie (sauf lorsque la traduction est explicitement indiquée). Les soulignés sont de nous, afin d'attirer l'attention sur les mots-clés.

... O flamme du Saint-Esprit, qui pénètres si intimement et tendrement la substance de mon âme et la cautérises de ta glorieuse ardeur... [24]

Le cautère, c'est le Saint-Esprit; [27]

La première grâce est une blessure caressante, qu'elle attribue au Saint-Esprit; c'est pourquoi elle l'appelle cautère délectable. [29]

Et cela arrive ainsi à cause de la pureté et de la perfection de l'esprit auquel il brûle dans le Saint-Esprit [30].

La consommation de l'Esprit Saint peut se manifester sous d'autres formes. Envahir une âme en est une:

...puisqu'Il a dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit "viendraient vers celui qui L'aimerait et feraient leur demeure chez lui" (Jn XIV.23) [1]

...car en cette flamme, les actes de la volonté ravie et absorbée en la flamme du Saint-Esprit... [7]

...quand, en ce lieu, l'âme dit que la flamme d'amour la blesse au plus profond centre qu'elle ait, c'est comme si elle disait que le Saint-Esprit blesse et investit tout ce qu'elle a de substance, de force et de vertu; [12]

Mais voyons aussi maintenant pourquoi elle appelle cet assaut intérieur de l'Esprit Saint, rencontre, plutôt que de quelque autre nom [22]

Parce que Dieu la heurte et la pénètre³³ vivement dans le Saint-Esprit, [23]

³³ *traspasó* : transperce. Le même mot est utilisé dans la prochaine citation.

O flamme du Saint-Esprit, qui pénètres si intimement et tendrement la substance de mon âme (...) [24]

" *Si l'Esprit de celui qui a la puissance descend sur toi...* " [36]

De manière que ces *flambeaux de feu* sont les eaux vives de l'Esprit, ni plus ni moins que celles qui vinrent sur les Apôtres... [41]

...puisque le prophète Ezéchiel les appelle ainsi, quand il prédit cette venue du Saint-Esprit: [42]

De même en est-il de cet Esprit de Dieu, tandis qu'Il est caché dans les veines de l'âme... [43]

...quoique ces mouvements du Saint-Esprit soient de grande efficace pour absorber l'âme en un abîme de gloire... [46]

C'est pourquoi l'ange saint Gabriel appelle obombration³⁴ du Saint-Esprit cette si particulière grâce que Dieu fit à la Vierge Marie de la conception du Fils de Dieu, disant: "*Le Saint-Esprit viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te fera ombre*". [47-48]

l'âme sent une délectation étrange en l'aspiration du Saint-Esprit en Dieu... [64]

Parce que c'est une aspiration que Dieu fait à l'âme, en laquelle, moyennant ce réveil de la haute connaissance de Dieu, le Saint-Esprit l'aspire avec la même proportion que l'intelligence et la connaissance de Dieu ont été; Il l'absorbe fort profondément dans le Saint-Esprit... [66-67]

³⁴ Nous reviendrons plus loin sur ce terme.

Car, comme l'aspiration est pleine de bien et de gloire, le Saint-Esprit remplit en elle l'âme de bien et de gloire... [68].

L'aspiration soulignée dans les trois dernières mentions fait référence au souffle du Saint-Esprit sur lequel Jean de la Croix met beaucoup d'insistance. Ce souffle divin, nous pourrions le comparer à une respiration, plus précisément une respiration d'amour³⁵. L'action de respirer réfère à priori à la consommation. Lorsqu'on respire, on consomme de l'oxygène qu'on renvoie en gaz carbonique et il y a donc une absorption, mais aussi un rejet³⁶. Néanmoins, l'image du souffle (de l'aspiration ou de la spiration) constitue une magnifique comparaison d'origine scripturaire³⁷.

L'Esprit Saint consomme aussi, lorsqu'il brise et rompt. L'âme, d'ailleurs, s'attend à ce qu'il accomplisse cette fonction lorsqu'elle dit, dans le dernier vers de la première strophe du poème: *Brise la toile de ce rencontre*

³⁵ J.G. Hondet dit à ce propos que Jean de la Croix donne au mot *aspirar* le double sens alternatif de *spirer* et *d'aspirer*, et ces deux activités deviennent un « merveilleux rythme respiratoire du Dieu d'amour, lors de ses réveils au sein de l'âme. Spiration-aspiration, respiration d'amour. » J.G. HONDET, *Les poèmes mystiques de saint Jean de la Croix. Introduction, texte, traduction, commentaire spirituel*, Paris, Le Centurion, 1966, p. 314.

³⁶ Ce rejet en gaz carbonique, se traduit plus positivement dans le *Cantique spirituel* de Jean de la Croix. Il parle du «souffle de la brise» comme d'une puissance que Dieu donne à l'âme par la communication de l'Esprit Saint et l'élève ainsi à une hauteur sublime (CS A 38,2). A la strophe 26, il est question là aussi d'une brise, qui désigne l'Esprit Saint: «Souffle au travers de mon jardin». Jean de la Croix nous dit que «Souffler au travers de l'âme, c'est opérer par son contact une motion dans les vertus et les perfections dont il l'a dotée. Cette motion produit à la fois en elles un renouvellement et une agitation qui leur font exhaler une merveilleuse odeur de suavité, respirée avec délices.» (CS A 26,4).

³⁷ En effet, dans le langage biblique, la pneumatologie est présentée principalement sous cet angle: « Il faut partir du mot hébreu *ruah*. Traduit en grec (*pneuma*) et en latin (*spiritus*), il a été rendu par des termes qui, en tout état de cause, laissent encore deviner le sens physique de "vent", "souffle de vent"; même pris dans le sens "d'esprit", ils insistent sur l'aspect dynamique bien plus que sur les idées de spiritualité ou de réflexion (du *noûs* grec). (...) "Le sens fondamental de *ruah* est tout à la fois "vent" [...] et "souffle" considérés tous deux non dans leur réalité intrinsèque, mais comme la force présente dans la rafale ou le courant d'air et dont la provenance et la destination restent énigmatiques". » On retrouve aussi l'image du souffle dans le N.T. (cf. Jn 3, 8ss et textes de la Pentecôte). J. BLANK, art. "Esprit Saint/Pneumatologie. A. Théologie biblique", dans *Dictionnaire de Théologie* (sous la direction de P. Eicher), Paris, Cerf, 1988, p. 182.

heureux. Au cours du commentaire, on retrouve cette insistance:

...elle dit avec un grand désir à cette flamme, qui n'est autre que le Saint-Esprit, que désormais elle rompe sa vie mortelle par ce doux rencontre... [3]

Dans la prière adressée à la flamme du Saint-Esprit, à la fin du premier chapitre de la *Llama*, grande instance adressée particulièrement à l'Esprit, elle demande encore avec vivacité:

...je Te le demande avec goût et joie au Saint-Esprit - "*mon jugement sortant désormais de ton visage*" (Ps XVI,2), ce qui se fait quand Tu prises et exauces les prières, - *brise la toile* délicate de cette vie, et ne permets pas qu'elle soit prolongée jusqu'à ce que l'âge et les ans la tranchent naturellement... [25].

Une autre façon importante qui fait référence à la consommation est le travail de transformation que l'Esprit Saint a entrepris dans l'âme. Avec la *Llama*, cette tâche consiste à terminer le travail déjà entrepris depuis le début de l'itinéraire spirituel. La transformation implique diverses fonctions. Mais on y retrouve d'abord la consommation. Car, pour transformer, il faut d'abord détruire et désintégrer des choses afin de faire place à du nouveau, à du meilleur. Il y effectue donc ses opérations:

Et telle est l'opération du Saint-Esprit en l'âme transformée en amour [6]

puisque ce que nous disons d'elle (l'âme), touchant l'opération que le Saint-Esprit fait en elle...[15]

et telle est l'opération du Saint-Esprit par le moyen de laquelle Il la dispose à l'union divine et à la transformation d'amour en Dieu. [18]

En ce couplet, l'âme donne à entendre comment les Trois Personnes de la Très Sainte Trinité, Père, Fils et Esprit Saint, sont Celles qui accomplissent en elle l'oeuvre divine de cette union. [26]

De sorte que l'âme en cet endroit magnifie le Père, le Fils et le Saint-Esprit, louant grandement trois grâces et bienfaits singuliers qu'Il font en elle, pour avoir changé sa mort en vie, en la transformant en Soi. [28]

Et les mouvements de cette flamme divine (...) ne proviennent pas de l'âme seule transformée en³⁸ flammes du Saint-Esprit... [44]

Et par ce moyen, il la distrait fort aisément et la retire de cette solitude et de ce recueillement en lesquels (comme nous avons dit) le Saint-Esprit va opérant ces grandeurs secrètes. [59].

Parfois, l'Esprit Saint sert d'intermédiaire entre Dieu et l'âme, comme une sorte de courroie de transmission. On pourrait dire alors qu'il s' "use" pour effectuer un échange:

Parce que Dieu la heurte et la pénètre vivement dans³⁹ le Saint-Esprit... [23]

³⁸ " *transformada en las llamas del Espíritu Santo* ": au lieu de "en les flammes", nous pourrions traduire aussi "dans les flammes".

³⁹ " *Y la causa es porque la encontró Dios y la traspasó en el Espíritu Santo* ". Grégoire de Saint-Joseph traduit: "par l'action du Saint-Esprit", et Mère Marie du Saint-Sacrement: "par la force de l'Esprit Saint."

Et comme en ce présent que l'âme fait à Dieu, elle Lui donne le Saint-Esprit, comme chose sienne et avec une volontaire remise, afin qu'Il S'aime en Lui ainsi qu'Il le mérite...[62]

...car ainsi elle aime par le Saint-Esprit, ni plus, ni moins que le Père et le Fils S'aiment, ainsi que le Fils même le dit en saint Jean: "*Que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux et moi en eux*." (Jn XVII,26) [64]⁴⁰.

D'autres mentions évoquent la fonction de consommation exercée par l'Esprit Saint. Après avoir cité un texte de la Sagesse (4,10-14), Jean de la Croix dit:

Jusqu'ici sont les paroles du Sage, en lesquelles se verra combien proprement et avec combien de raison l'âme use de ce mot de *briser*, puisqu'en ces paroles du Sage, le Saint-Esprit use de ces deux mots: ravir et se hâter, qui sont éloignés de tout délai. [21]

A un autre endroit, citant Ezéchiel (1,24) au sujet du battement des ailes des animaux:

ce qui ne signifie autre chose, sinon l'impétuosité des eaux divines que nous avons dit qui assaillent l'âme, le Saint-Esprit la réjouissant "*par le mouvement de ses ailes*"⁴¹ *dans la flamme d'amour*" [50]

⁴⁰ La mention no 64 sur l'Esprit Saint "intermédiaire" rejoint ce qu'écrivait un grand spirituel du 12e siècle, Guillaume de Saint-Thierry, commentant justement Jn 17,26: «Ainsi nous t'aimons ou mieux tu m'aimes en nous, nous d'affection, toi d'efficace, nous effectuant *un* en toi par ta propre unité, je veux dire par ton propre Esprit Saint que tu nous a donné.», cité par Y. CONGAR, *Pneumatologie dogmatique*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II, *Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p. 486.

⁴¹ "*que en el alear del Espíritu Santo*": Mère Marie du Saint-Sacrement traduit: "l'Esprit Saint bat des ailes". Le mot *alear* désigne bien le verbe battre.

Le Saint-Esprit consomme à la manière d'une mère pleine de tendresse⁴² pour son enfant:

...le Saint-Esprit l'a faite (la blessure) pour cette seule fin, qui est de caresser l'âme, et que le désir et la volonté qu'Il a de la caresser sont grands, aussi cette plaie doit être grande, parce qu'elle sera grandement caressée. [34]

Avant de passer à la prochaine fonction, nous ne pouvons ne pas mentionner une dernière caractéristique de l'Esprit Saint consommateur dans la *Llama* de Jean de la Croix, et elle est en soi fort intéressante. Le Docteur mystique nous présente le Saint-Esprit comme quelqu'un qui se réjouit par la célébration de fêtes et de solennités dans les profondeurs de l'âme. L'élément festif fait appel, lui aussi, à d'autres fonctions, comme la production, l'échange, le design, etc. Mais la fonction de consommation y trouve une "place d'honneur":

Parce que cette solennité du Saint-Esprit⁴³ se passe en la substance de l'âme, où ni le sens ni le diable ne peuvent aborder... [11]

Et partant, ces mouvements de Dieu et de l'âme ensemble ne sont pas seulement des splendeurs, mais aussi des glorifications qui se font en l'âme; parce que ces mouvements et élans de flammes sont les jeux et fêtes

⁴² Sainte Catherine de Sienne, dans ses *Dialogues*, parlait justement de l'Esprit Saint comme d'une mère qui nous nourrit avec la mamelle de la charité divine: «Even more, the Holy Spirit is, according to Catherine, the "mother who nurses us at the breast of divine charity". M.A. FATULA, *The Holy Spirit Hidden in the Experience of Human Weakness*, dans *Spirituality Today*, 36 (1984), p. 116. - Sainte Catherine concevait aussi l'Esprit Saint comme «the Mercy of God, caring for her every need, as servant, lord, »

⁴³ " *fiesta del Espíritu Santo* ": Grégoire de Saint-Joseph traduit: "que le Saint-Esprit célèbre cette fête de l'amour".

joyeuses que nous disions au second verset du premier couplet que le Saint-Esprit faisait en l'âme, en lesquels il semble toujours qu'Il veut achever de donner la vie éternelle et de la conduire à sa parfaite gloire, l'introduisant désormais à bon escient dedans Soi. [45]

A l'intérieur d'une célébration festive, on consomme des nourritures et boissons, on allume des cierges, on se réjouit. Tout vise finalement la satisfaction. Il en est de même ici pour l'Esprit Saint. Il se satisfait en l'âme qu'il a d'abord comblé et transformé, et où le démon et le sens ne sont point invités. On pourrait dire que par sa flamme, l'Esprit s'amuse et joue, amollit la cire de l'âme pour la modeler selon son bon plaisir... Cette image, pleine de beauté et de sens, est reprise par bien des commentateurs de Jean de la Croix, et le dernier en liste - G. Stinissen- y consacre tout un chapitre⁴⁴.

Ces premiers efforts analytiques semblent nous démontrer que la fonction de la consommation tient une grande place dans l'agir de l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme*. Mais avant de conclure quoi que ce soit, continuons notre investigation avec la deuxième fonction systémique, la production.

2.2.2. L'Esprit Saint producteur

La production, dans les organisations systémiques, trouve ses particularités dans des activités telles que construire, fabriquer, intégrer, assembler, réunir, conserver, réparer, entretenir, améliorer etc. Dans la production, on constate une certaine complexification des éléments; mais un

⁴⁴ Cf. G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence...*, pp.291-334 (Chap. X: *La fête du Saint-Esprit*).

souci de concrétisation et de réalisme fait en sorte que par une économie des moyens et des éléments, on en arrive à un résultat dont la qualité première est la sobriété. Notre lecture initiale de la *Vive Flamme* fait découvrir que l'Esprit Saint exerce cette fonction de la production, surtout dans les chapitres premier et troisième⁴⁵.

Nous découvrons en premier lieu que l'Esprit Saint s'intitule producteur lorsqu'il agit en vue d'unir l'âme à Dieu. L'union ou la réunion d'êtres ou de choses est en soi une production. Or, selon Jean de la Croix dans la *Vive Flamme*, le Saint-Esprit consacre beaucoup d'énergies à ce travail, car il est l'intendant de l'Epoux,

cette flamme d'amour est l'esprit de son Epoux [4].

Pour éclaircir davantage la pensée sanjuaniste, référons au *Cantique spirituel*, où il semble bien que cet "esprit" de l'Epoux soit son intendant⁴⁶ selon la strophe 26:

En ce souffle du Saint-Esprit *par* le jardin de l'âme, qui est
une visite en amour dont Il la favorise, l'Epoux Fils de Dieu
Se communique à elle d'une haute manière. Car pour ce
sujet, Il envoie premièrement son Esprit comme aux Apôtres,
Lequel Esprit est son maréchal des logis afin qu'Il Lui
prépare le domicile de l'âme son Epouse⁴⁷.

⁴⁵ Nous reprendrons certaines mentions déjà citées dans l'examen de la première fonction. Etant donné que des fonctions se chevauchent, nous ne pouvons procéder autrement.

⁴⁶ Evidemment, cette image nous renvoie aussi au contexte trinitaire, comme l'exprime G. Tavad: «If the Holy Ghost who is given to the soul is perceived by her as being the Spirit of her Spouse, this means that essentially, according to his eternal procession, the Spirit is one with the Father and the Son, of whom he is the mutual interchange. His eternal movement of everlasting coming is, so to say, translated in the soul by a knowledge of the first two Persons in the Third; the Spirit is not a final object of mystical knowledge, but a substantial movement of love in which the Spouse, the Word of the Father and, through him, the Father, are made know experimentally.» G. TAVARD, *The mystery of the Holy Spirit*, dans *Downside Review*, 1950, p. 264.

⁴⁷ «que por eso envía su Espíritu primero, como a los Apóstoles, que es su aposentador, para que le

Le vocabulaire employé par Jean de la Croix a ici une saveur quelque peu militaire. Le "maréchal des logis", traduction de l'*apostador*, désignait à l'époque un sous-officier des armements. On traduit aussi l'expression par "intendant" ou "fourrier", qui ne nous éloigne pas du langage militaire et nous permet de préciser davantage le sens: l'intendant était celui qui était chargé de pourvoir aux divers besoins et à l'administration courante des militaires (habillement, logement, nourriture, solde), et qui peut être aussi officier, ou sous-officier selon les cas; fourrier renvoie à la même réalité. On pressent derrière tout cela des éléments de la fonction de gérance, mais la fonction de production y est bien représentée. L'Esprit Saint, intendant de l'Epoux, est chargé de lui préparer la demeure de l'âme. La préparation d'une habitation implique plusieurs activités de la production: restaurer, réparer, conserver, fabriquer, etc. La métaphore employée par le Docteur du Carmel renferme ici de grandes richesses⁴⁸, et lorsqu'il dit de la flamme qu'elle est l'esprit de son Epoux, il nous renvoie fort probablement à l'image déployée dans le *Cantique spirituel*. Dans la *Vive Flamme*, d'autres images de construction, mais aussi surtout de restauration et de transformation, jalonnent le commentaire (toujours liées à l'objectif ultime de l'union divine):

...puisqu'Il a dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit
 "viendraient vers celui qui L'aimerait et feraient leur
demeure chez lui" (Jn XIV,23) - ce qui devait être en le
faisant vivre et demeurer, en une vie de Dieu, au Père, au

prepare la posada del alma Esposa» CS A 26,7. Grégoire de Saint-Joseph traduit *apostador* par "intendant", et Mère Marie du Saint-Sacrement par "fourrier".

⁴⁸ Ce qui fait dire à G. Stinissen, dans un langage spirituel: «La préparation à la visite du Seigneur n'engage pas ma seule responsabilité: comment pourrais-je faire face à cette visite? Le Bien-Aimé m'envoie quelqu'un pour m'assister: le Saint-Esprit, que Jean appelle le "fourrier" qui est "chargé préparer la résidence du Fils de Dieu en l'âme". Quelle sublime métaphore! Chaque régiment de l'armée a son "fourrier" qui vient de préparer une demeure pour ses soldats chez les civils.» G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence...*, p. 93.

Fils et au Saint-Esprit, ainsi que l'âme donne à entendre dans ces couplets [1-2]

...le Saint-Esprit, Lequel l'âme sent désormais en soi, non seulement comme un feu qui la tient consommée et transformée en un suave amour [5]

Et telle est l'opération du Saint-Esprit dans l'âme transformée en amour [6]

puisque ce que nous disons d'elle, touchant l'opération que le Saint-Esprit fait en elle, est beaucoup plus que ce qui se passe en la communication et la transformation d'amour [15]

et telle est l'opération du Saint-Esprit par le moyen de laquelle Il la dispose à l'union divine et à la transformation d'amour en Dieu. [18]

En ce couplet, l'âme donne à entendre comment les Trois Personnes de la Très Sainte Trinité, Père, Fils et Esprit Saint, sont Celles qui accomplissent en elle l'oeuvre divine de cette union. [26]

C'est pourquoi elle appelle en cette union le Saint-Esprit *cautère*. Parce que, comme le feu d'un cautère est plus ardent et plus véhément et fait plus d'escarres que les autres feux(...) ce feu divin tient l'âme toute transformée [31].

Transformer signifie aussi restructuration. Jean de la Croix présente peut être l'Esprit Saint comme un "restructurateur" de l'âme lorsqu'il parle des onctions de l'Esprit⁴⁹. Ces onctions marquent l'âme, elles lui donnent une forme nouvelle plus élevée:

⁴⁹ Les onctions relèvent des symboles bibliques. Cf. Ac 4,27; 2 Co 1,21; 1 Jn 2,20-27. Elles signifient une consécration d'une personne ou d'un objet, et ainsi elles impliquent un certain changement, une restructuration.

Et quelquefois l'onction du Saint-Esprit rejaillit de ce bien de l'âme au corps et alors la jouissance s'étend à toute la substance sensitive (...) avec un sentiment de grande délectation et de grande gloire, qui se sent jusqu'aux dernières jointures des pieds et des mains [35]

Donc, durant le temps des fiançailles et l'attente du mariage, tandis que les onctions du Saint-Esprit se font et que les plus précieux onguents des dispositions pour l'union avec Dieu se donnent... [51]

Et comme ces solitudes très hautes, où les onctions délicates du Saint-Esprit sont infuses en l'âme, lui (le démon) déplaisent fort et lui causent de l'envie - parce qu'il voit que non seulement l'âme s'enrichit, mais aussi qu'elle s'élève d'un vol fort haut et qu'il ne peut la saisir en façon quelconque... [58]⁵⁰.

En plus de restructurer, l'Esprit Saint fortifie l'âme dans l'amour. C'est ce que l'âme dit dans sa prière à la flamme du Saint-Esprit.

maintenant que je suis si fortifiée en amour, que non seulement mon esprit et mes sens "*ne défont point*" en Toi, mais que plutôt "*mon coeur et ma chair se réjouissent en Dieu vivant*" (Ps LXXXIII,3), fortifiées par Toi, avec une grande conformité des parties... [24]

L'Esprit Saint, dans la *Llama*, s'avère aussi un producteur varié. Il produit des messages ou des invitations en se communiquant:

...mais elle le dit pour donner à entendre l'affluence et l'abondance de délices et de gloire qu'elle sent dans le Saint-Esprit par le moyen de cette sorte de communication [13]

⁵⁰ Sur les onctions de l'Esprit Saint, on retrouve aussi les mentions nos 52, 53, 54 et 61.

le Saint-Esprit, par le moyen de cette gloire immense qu'Il lui propose devant les yeux, avec des façons admirables et des affections très suaves, la provoque et la convie... [19]

Elle dit "tout ensemble", parce que la communication du Père, et du Fils et du Saint-Esprit est faite ensemble à l'âme, et qu'Il^s sont lumière et feu d'amour en elle. [63]⁵¹.

L'Esprit Saint produit toutes sortes d'effets divers, des délices, des flammèches ou des flammes, mais toujours en vue de l'union divine, le "produit" final désire:

De sorte que l'âme en cet endroit magnifie le Père, le Fils et le Saint-Esprit, louant grandement trois grâces et bienfaits singuliers qu'Il^s font en elle, pour avoir changé sa mort en vie, en la transformant en Soi. [28]

...quoique ces mouvements du Saint-Esprit soient de grande efficace pour absorber l'âme en un abîme de gloire [46]

...de cette solitude et de ce recueillement en lesquels (comme nous avons dit) le Saint-Esprit va opérant ces grandeurs secrètes. [59]

Mais la délectation que le Saint-Esprit, en jetant cette *flamme*, opère en elle est si grande qu'elle lui communique la saveur de la vie éternelle. [10]

Car, comme l'aspiration est pleine de bien et de gloire, le Saint-Esprit remplit en elle l'âme de bien et de gloire...[68]

⁵¹ Cf. aussi mentions nos 9, 15 et 23.

et en cet engloutissement de l'âme en la Sapience, le Saint-Esprit exerce les glorieux élancements de sa flamme . [16]

Et les mouvements de cette flamme divine, qui sont les vibrations et les flambées que nous avons dites ci-dessus, ne proviennent pas de l'âme seule transformée en flamme du Saint-Esprit, ni non plus ne proviennent-t-elles⁵² du Saint-Esprit seul, mais de l'un et de l'autre assemblés [44]⁵³

L'Esprit Saint produit même des blessures (comme nous l'avons vu dans le cadre de la fonction de consommation); ces cauteris qu'il produit lui permettent de caresser l'âme:

O caressante blessure . Donc, *ô blessure* d'autant plus *caressante* que le feu d'amour qui la cause est plus haut et relevé, vu que comme le Saint-Esprit l'a faite pour cette seule fin, qui est de caresser l'âme, et que le désir et la volonté qu'il a de la caresser sont grands,...[34]

Enfin, une autre production de l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme* caractérise bien son activité. Afin de protéger, ou de favoriser une âme, il produit une ombre sur elle⁵⁴. Ce phénomène, c'est l'*obumbración*⁵⁵ que

⁵² Dans le texte espagnol, on a le verbe faire: *hace*.

⁵³ Cf. aussi les mentions nos 5, 14, 33 et 43.

⁵⁴ L'Esprit Saint protège aussi d'une autre manière lorsqu'il engloutit l'âme dans ses eaux pures et limpides, et cette image nous réfère encore une fois à la production: «Par cette façon de faire, pour un peu plus que rien, le démon cause à l'âme de très grands dommages, faisant perdre de grandes richesses, la tirant à la manière d'un poisson avec un peu d'appât, du gouffre des eaux simple de l'esprit où elle était abîmée et noyée en Dieu, sans trouver fond ni appui.» [60] (trad de LM). Nous mettons cette mention en note étant donné que le texte espagnol ne nous réfère pas explicitement ici à l'Esprit Saint: "*del golfo de las aguas sencillas del espíritu*". Mère Marie du Saint-Sacrement traduit: «hors des eaux limpides de l'esprit», tandis que Grégoire de Saint-Joseph interprète ici *espíritu* comme l'Esprit Saint: «il la tire comme un poisson de l'océan de ces eaux pures de l'Esprit Saint». Nous avons donc retenu cette mention, étant donné l'intérêt qu'elle suscite, mais cependant avec certaines réserves.

⁵⁵ *Obumbración*: traduit par obombration, mot théologique qui n'est plus employé aujourd'hui. Dans le langage sanjuaniste, il signifie: «pour l'intelligence de ceci, il faut savoir qu'obombration veut dire comme "action d'ombre", et faire ombre, c'est comme prendre sous sa protection et faire plaisir et grâce, parce que couvrir de son ombre, c'est signe que la

Jean de la Croix développe dans le troisième chapitre de la *Llama* :

C'est pourquoi l'ange Gabriel appelle obombration du Saint-Esprit cette si particulière grâce que Dieu fit à la Vierge Marie de la conception du Fils de Dieu, disant: "*Le Saint-Esprit viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te fera ombre*". [47-48]

Suivant cela, quelles seront à votre avis les ombres dont le Saint-Esprit couvrira⁵⁶ cette âme [49].

La fonction systémique de production selon la grille de Charest semble bien être représentée en ce qui concerne l'agir de l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme d'amour*. La production, apparaît à première vue, une fonction importante, directement reliée à l'union divine. Nous y reviendrons. Pour l'instant, entamons l'analyse des mentions en ce qui concerne la troisième fonction, celle de l'échange.

2.2.3 L'Esprit Saint échangeur

Transférer, vendre, acheter, troquer, etc., voilà des activités qui entrent dans le domaine de l'échange. Avec cette fonction, plus élevée dans la hiérarchie fonctionnelle d'un système, nous sommes à l'étape du transfert de certains éléments, sans altération toutefois, d'un système à un autre, et cela en vue de l'équité et la justice. On retrouve ce souci dans l'agir de l'Esprit Saint tel que décrit dans le dernier traité sanjuaniste, mais il n'y a

personne de qui elle est. est proche pour gratifier et garantir.» VF 3.12.

⁵⁶ "*las sombras que hará el Espíritu Santo a esta alma*": Grégoire de Saint-Joseph traduit: "les ombres que produira le Saint-Esprit", et Mère Marie du Saint-Sacrement: "les ombres de ces divers attributs que l'Esprit Saint projettera sur l'âme".

presque pas de mentions explicites, contrairement aux fonctions de la consommation et de la production. En somme le Saint-Esprit est échangeur lorsque, après avoir purifié l'âme par sa flamme ardente, il l'a rendu tellement conforme au Plan divin qu'il ne reste plus qu'une toile légère qui sépare l'âme de la perfection divine. Et lorsqu'il lui plaît enfin de rompre la toile, l'Esprit Saint transfère l'âme de son système humain au grand Système divin. C'est l'échange fondamental. Et l'âme le désire avec véhémence dans la prière qu'elle adresse à la flamme de l'Esprit Saint à la fin du chapitre premier:

...et que je Te le demande avec goût et joie au Saint-Esprit -
"mon jugement sortant désormais de ton visage" (Ps XVI.2).
 ce qui se fait quand Tu prises et exauces les prières, - *brise*
la toile délicate de cette vie, et ne permets pas qu'elle soit
 prolongée jusqu'à ce que l'âge et les ans la tranchent
 naturellement. afin qu'au plus tôt je Te puisse aimer, avec
 toute la plénitude et tout le rassasiement que mon âme
 désire, sans terme ni fin. [25]

Evidemment, on retrouve des éléments d'échange dans toutes les communications⁵⁷ de l'Être divin, lorsqu'il invite ou convie l'âme. Dans les fêtes du Saint-Esprit que nous avons déjà citées plus haut⁵⁸, il y a aussi de l'échange (habituellement, dans une fête, on s'échange des cadeaux et des vœux). Des éléments de la fonction d'échange peuvent aussi apparaître lorsque l'Esprit sert d'intermédiaire⁵⁹. Mais, le passage le plus caractéristique, où l'on retrouve les divers aspects d'un échange, nous interroge quelque peu. L'Esprit Saint est-il échangeur ou est-il tout simplement l'élément échange? Du moins, nous avons la certitude qu'il

⁵⁷ Cf. les mentions nos 13, 14, 19, 24, 25, 28 et 53.

⁵⁸ Cf. les mentions nos 11 et 45.

⁵⁹ Cf. les mentions déjà citées au niveau de la fonction de production: nos 23, 62 et 64.

s'agit bien ici d'échange, puisque l'on trouve réunis les éléments spécifiques à cette fonction⁶⁰; l'âme paie à Dieu ce qu'elle lui doit et le Saint-Esprit est en quelque sorte fait otage ou rançon:

Et cela est l'entier et le vrai don que l'âme fait à Dieu. L'âme voit ici que vraiment Dieu est à elle et qu'elle Le possède par possession héréditaire et avec propriété de droit, en qualité de fille de Dieu adoptive, par le moyen de la grâce que Dieu lui a faite de Se donner tellement à elle qu'elle en peut disposer comme de chose sienne et Le peut volontairement donner à qui bon lui semble; et ainsi, elle Le donne à son Bien-Aimé, qui est Dieu-même qui S'est donné à elle - ce que faisant, elle paye à Dieu tout ce qu'elle Lui doit, attendu que de sa franche volonté elle Lui donne tout autant qu'elle reçoit de Lui.

Et comme en ce présent que l'âme fait à Dieu, elle Lui donne le Saint-Esprit, comme chose sienne et avec une volontaire remise, afin qu'Il S'aime en Lui ainsi qu'Il le mérite, elle reçoit un contentement et une jouissance inestimables, parce qu'elle voit qu'elle donne à Dieu une chose qui est à elle en propriété et qui toutefois est proportionnée à l'Etre infini de Dieu [62].

2.2.4 L'Esprit Saint chercheur

Nous n'insisterons pas longtemps sur la fonction de recherche, qui a pour objet la vérité. Dans la *Vive Flamme d'amour*, ce qui est recherché principalement, c'est l'union divine authentique. Pour cela, nous le répétons à nouveau, la toile doit être rompue. Cependant, avant cette rupture, le travail

⁶⁰ En effet, de part et d'autre quelque chose est échangé. L'âme reçoit beaucoup de Dieu, et en retour elle doit lui remettre comme une dette.

de perfectionnement étant inachevé, l'Esprit Saint, qui a pour charge de préparer une demeure dans l'âme pour l'Époux, doit procéder à des vérifications et des contrôles au cours de cette préparation. On l'a vu, l'âme doit passer par différents stades de la vie spirituelle, et parvenue au seuil de la vision béatifique elle doit laisser libre cours à l'Esprit Saint qui l'examine, à partir de critères divins, pour voir si elle est prête à franchir le dernier obstacle, la brisure de la toile légère:

Elle voit cette flamme délicate d'amour dont elle brûle la glorifier pour ainsi dire d'une manière suave et forte; chaque fois qu'elle en est absorbée et investie, il lui semble qu'elle va lui ouvrir la porte de la gloire et de la vie éternelle en brisant la toile de cette vie mortelle. Il en manque bien peu, en effet; mais, comme à cause de ce peu, elle n'achève pas encore d'avoir la gloire essentielle, elle supplée avec les plus vifs désirs la flamme qui symbolise l'Esprit-Saint de mettre fin à cette vie mortelle par cette douce rencontre: c'est alors qu'il achèvera en vérité de lui communiquer ce qu'il semblait toujours sur le point d'accomplir et la glorifiera d'une manière entière et parfaite. Aussi s'écrie-t-elle: *O vive flamme d'amour!* [3]⁶¹

A la rigueur, on peut constater dans un autre passage, des éléments de la fonction de recherche, mais en ce sens que l'Esprit Saint aide l'âme à chercher la vérité. Il lui révèle ou lui fait découvrir des réalités divines:

L'âme sent et entend distinctement toutes ces choses, avec un très haut sentiment de gloire, que le Saint-Esprit lui fait voir durant cette suave et tendre inflammation, avec le désir de l'introduire en cette gloire. [20]

⁶¹ Exceptionnellement, nous avons choisi ici la traduction de Grégoire de Saint-Joseph, en particulier pour deux mots qui ne ressortent pas dans les autres traductions et qui sont importants pour notre propos: "*de veras la acabe*": achever, terminer avec vérité.

En un mot, ce que recherche l'Esprit Saint dans la *Llama* de Jean de la Croix, ce sont les âmes, en vue de les unir dans l'amour au Verbe de Dieu, c'est-à-dire à la Vérité qui rend libre (Jn 8,32; 14,6). Tout le dessein de l'Esprit se résume en ces mots; nous disons "dessein", parce qu'effectivement l'Esprit Saint planifie le cheminement spirituel de l'âme. On peut l'appeler alors designer.

2.2.5 L'Esprit Saint designer

Avec la fonction de design, nous montons d'un cran dans la hiérarchie des fonctions systémiques de Charest, et nous commençons à voir poindre les sommets, puisque le design a pour objet la beauté, beauté des modèles de systèmes ou d'éléments, mais aussi beauté artistique, beauté morale et beauté spirituelle.

La *Llama* nous situe d'emblée dans ce domaine où l'Esprit Saint est à l'oeuvre, artiste et designer à la fois. Son art, sa "philosophie", consiste à embellir l'âme, à la perfectionner petit à petit, à la transfigurer en quelque sorte⁶². C'est à travers la longue digression du chapitre trois sur les

⁶² Finalement, il travaille à la rendre semblable au Christ, image parfaite du Père. Dom Marmion, sans parler de la doctrine de Jean de la Croix, rejoint bien le Docteur du Carmel lorsqu'il écrit: «...le Christ est un modèle *divin*. Sa beauté et ses vertus humaines ont leur racines dans sa divinité et puisent en elle toute leur splendeur. Nous pouvons et nous devons assurément, aidés par la grâce, apporter tous nos efforts à comprendre le Christ et à modeler nos vertus et nos actes sur les siens; mais seul l'Esprit Saint - *Digitus paternae dexteræ* - est capable de reproduire en nous la véritable image du Fils, parce que notre imitation doit être d'ordre surnaturel. Or, ce travail de l'artiste divin se réalise surtout dans la prière fondée sur la foi et embrasée par l'amour.» C. MARMION. *Le Christ dans ses mystères*. Maredsous-Bruges, DDB, 1930, p. 28. - Cette citation de Dom Marmion veut servir d'illustration à cette réalité divine, car nous aurions pu rapporter ici maints passages d'auteurs s'articulant dans le même sens.

directeurs spirituels - dans laquelle Jean de la Croix n'y va pas modérément⁶³ à leur endroit- que ce côté "artistique" de l'Esprit Saint ressort plus particulièrement:

O chose grave et bien étrange que, sans que paraisse le dommage et ce qui a été mis pour obstacle à ces saintes onctions ne paraissant presque rien, c'est alors que le dommage est plus grand et cause plus de douleur et de compassion que d'avoir troublé et fait perdre de nombreuses autres âmes communes qui ne sont pas en état de recevoir un email si fin et des nuances si relevées! Comme si quelque lourde main appliquait des couleurs basses et grossières sur quelque rare et délicate peinture ce serait un plus grand dommage, plus notable et regrettable que si l'on barbouillait beaucoup d'autres portraits de peinture commune. Parce que, qui pourra réussir à appliquer cette si délicate main, qui était celle du Saint-Esprit, que cette autre lourde main a détournée? [55]⁶⁴.

Le développement spirituel de l'âme est dû principalement à l'Esprit Saint. C'est "son" oeuvre et il y fait des merveilles:

⁶³ Lucien-Marie dit que «ce qui donne une note très spéciale au commentaire de cette troisième strophe, c'est la digression qui en occupe le centre. Digression plus longue à elle seule que le reste du commentaire (32 pages contre 30), au cours de laquelle saint Jean de la Croix manifeste ses dons de polémiste que nous aurions ignorés si cette circonstance ne lui avait été donnée pour les mettre en oeuvre.» LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, *Les Oeuvres Spirituelles...*, p. 939. - D. Poirot poursuit: «Jean devient violent comme le Christ avait su l'être. "Dieu est comme le soleil..." (VFB 3,47). "L'Esprit Saint est le vrai guide de l'âme..." (VFB 3,28). "Le maître spirituel doit être instruit, prudent, expérimenté..." (VFB 3,30). Et Jean ajoute que l'ignorance n'est pas excusable» D. POIROT, *Introduction*, à la *Vive Flamme d'amour* (Trad. de M.M. du S.S.), Paris, Cerf, 1984, p. 21.

⁶⁴ Grégoire de Saint-Joseph traduit: «Est-ce qu'il n'y aurait pas là un dommage plus grand, plus important et plus fâcheux que si l'on abîmait et perdait une foule de peintures vulgaires? Or il s'agit ici d'une oeuvre très délicate du Saint-Esprit; et elle est gâtée par une main maladroite.». Le texte espagnol nous réfère cependant bien à une main délicate: «*porque aquella mano tan delicada* ».

...de même l'Esprit Saint, qui produit ces mouvements très efficaces d'ailleurs pour embraser l'âme dans une gloire immense, n'achève pas son oeuvre jusqu'au moment où elle sortira de la sphère dans laquelle se meut la vie de la chair. [46]⁶⁵

Et par ce moyen, il la distraît fort aisément et la retire de cette solitude et de ce recueillement en lesquels (comme nous avons dit) le Saint-Esprit va opérant ces grandeurs secrètes. [59].

La fonction de design, qui fait appel à l'imagination, à la créativité, s'exerce aussi lors des célébrations que l'Esprit Saint organise⁶⁶; il s'improvise un peu poète à ces occasions, il laisse libre cours à la dimension- "enfant", pourrait-on dire, l'enfant étant rempli justement de créativité dans ses jeux lors des récréations (re-crédation...):

parce que ces mouvements et élans de la flamme sont les jeux et fêtes joyeuses que nous disions au second verset du premier couplet que le Saint-Esprit faisait en l'âme. [45]

Nous pouvons discerner aussi du design dans l'activité de l'Esprit Saint lorsqu'il met ses ressources à embellir l'âme. Par exemple, ses onctions, qui ont pour but de la restructurer sont toujours qualifiées comme délicates, précieuses, délicieuses et variées. Cette délicatesse des onguents qu'emploie le Saint-Esprit manifeste un goût très subtil et fin, artistique, à notre avis, et qui a pour seul objet de créer de la pureté, de la beauté:

⁶⁵ Traduction de Grégoire de Saint-Joseph. Le texte espagnol est le suivant: "*todavía no acaba hasta que llegue el tiempo en que salga de la esfera...*".

⁶⁶ Cf. les mentions nos 11 et 45.

Toutefois les biens que cette communication et contemplation silencieuses laissent imprimés en l'âme, sans qu'elle les sente alors, sont inestimables, parce que ce sont des onctions très secrètes, et partant très déliçates, du Saint-Esprit, qui comble secrètement l'âme de richesses, de grâces et de dons spirituels, parce que Celui qui les fait étant Dieu. Il ne les fait pas moins en qualité de Dieu. Donc, ces onctions et nuances du Saint-Esprit sont si déliçates et si élevées que, pour leur déliçatesse et subtile pureté, ni l'âme ni son directeur ne les aperçoivent, si ce n'est Celui-là seul qui les met en l'âme pour prendre mieux en elle son bon plaisir. [53-54]⁶⁷

Ces onctions de l'Esprit Saint enrichissent l'âme, nous dit Jean de la Croix; elles l'enrichissent en ce sens qu'elles la développent, qu'elles l'embellissent. Des biens sont accordés à l'âme en vue de la parer, de la rendre jolie, de la transformer finalement en la beauté de Dieu lui-même:

De sorte que l'âme en cet endroit magnifie le Père, le Fils et le Saint-Esprit, louant grandement trois grâces et bienfaits singuliers qu'ils font en elle, pour avoir changé sa mort en vie, en la transformant en Soi. [28]

Mais derrière tout ce travail d'embellissement de l'âme, on découvre qu'une planification a été établie par l'Esprit Saint, ce qui l'amène à faire des choix - c'est la fonction dernière que nous étudierons - mais au plan du design, elle lui permet de modérer les effets de son action en l'âme. Le Saint-Esprit pourrait bien achever son œuvre d'une seule coulée, mais il sait s'adapter aux âmes et à leur liberté. Aussi

⁶⁷ Cf. aussi les mentions nos 35, 51, 52, 58 et 61. Mère Marie du Saint-Sacrement renchérit sa traduction en comparant les onctions à des émaux: «ou si vous le voulez, ces émaux dont l'Esprit Saint enrichit l'âme...».

ces mouvements de l'Esprit Saint, quoique d'une merveilleuse efficacité pour absorber l'âme dans la gloire, n'opèrent l'absorption totale que lorsque le temps est venu de sortir de la sphère de cette vie et d'entrer dans le centre parfait de son esprit, c'est-à-dire d'entrer parfaitement dans le Christ. [46]⁶⁸

Un plan est donc établi par l'Esprit Saint. Son accomplissement, comme nous le disions, implique des choix, caractéristique de la fonction de gérance.

2.2.6 L'Esprit Saint gérant

Selon la théorie systémique de Charest, la gérance se loge au sommet des autres fonctions, c'est la fonction ultime. Face à plusieurs possibilités, celui qui gère doit effectuer des choix, prendre des décisions en vue de délimiter le champ d'action. Ces choix concernent des valeurs, des systèmes et des moments pour l'action. Le critère primordial, à l'intérieur de cette fonction, pour faire un choix, devrait être la liberté de l'homme. Sauf que dans la réalité, bien des décisions ne reflètent pas cette valeur, qui est, en quelque sorte quasi inaccessible à l'être humain. On décide souvent en vue de ses propres intérêts, donc de sa propre satisfaction, et ceci n'est qu'un exemple parmi d'autres. La fonction de gérance revêt donc un caractère très important dans la hiérarchie des fonctions. Cette dernière fonction possède une influence indiscutable sur le déroulement des activités effectuées dans le cadre de fonctions inférieures.

⁶⁸ Traduction de Mère Marie du Saint-Sacrement.

Dans la *Vive Flamme*, l'Esprit Saint exerce cette fonction de gérance. Jean de la Croix emploie, à ce propos, une métaphore pleine de sens, qu'on retrouve dans la digression du chapitre trois:

Que de tels gens (les directeurs spirituels) qui guident les âmes prennent bien garde et considèrent soigneusement que le principal agent, le guide et le moteur des âmes en cet état, ce n'est pas eux, mais le Saint-Esprit qui ne perd jamais le soin qu'Il en a . et que, quant à eux, ils ne sont qu'instruments pour les diriger dans la voie de la perfection par le moyen de la foi et de la Loi de Dieu, selon l'esprit que Dieu va communiquant à chacune. Et partant, que toute leur diligence soit, non pas à les ranger à leur propre façon de faire et à l'état où ils sont eux-mêmes, mais de prendre garde, s'ils le savent faire, qu'ils les laissent aller et qu'ils ne les troublent point. [56]⁶⁹

Jean de la Croix dit bien explicitement que l'Esprit Saint est le "moteur"⁷⁰, le principal agent de l'âme. Il est le grand patron au-dessus des autres directeurs qui travaillent à son service: les directeurs spirituels sont des subalternes qui doivent toujours veiller à ne pas contrevenir à ses ordres, à ses choix. C'est à l'Esprit que revient la décision de faire avancer une âme, de l'embellir, de la perfectionner davantage, selon ses goûts et élans⁷¹. Aussi, les "exécutants" de ses volontés ne doivent, en aucun cas,

⁶⁹ Comme nous le faisons remarquer plus haut au sujet de cette digression, «transparaît ici je ne sais quel amer souvenir des méthodes méditatives, et plus encore de tels maîtres bornés qui ne savent voir par delà. (...) Et ce sont les terribles reproches adressés à ces Maîtres spirituels qui ne savent pas discerner que l'Esprit Saint est maintenant le principal moteur des âmes purifiées: ils "ne savent pas ce qu'est l'esprit" et font à Dieu grande injure, "mettant leur main grossière là où Dieu agit".» J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix*, dans *Histoire générale des religions*, p. 188.

⁷⁰ Dans le texte espagnol, nous avons le verbe *movedor*, qui signifie mouvoir, faire mouvoir. L'expression est rendue par "moteur" dans les trois traductions que nous utilisons. H. Hoornaert donne la même traduction.

⁷¹ En effet, l'Esprit Saint, en tant que grand patron, a le privilège de diriger les âmes comme il

troubler les âmes - ce qui serait un grand dommage pour elles - mais les laisser aller selon ce que le Gérant en a décidé. En un mot, c'est l'Esprit Saint seul qui fait mouvoir les âmes:

Et ainsi, en cet état l'âme ne peut exercer d'actes. C'est le Saint-Esprit qui les fait tous et y meut l'âme - ce qui est la cause de tous ces actes divins, puisqu'elle est mue et agie par Dieu⁷². [8]

Et la volonté (...) mue par l'efficace et la vertu du Saint-Esprit... [37]

Parce que l'âme désormais, comme vraie fille de Dieu, est en tout mue⁷³ par l'Esprit de Dieu ainsi que disait saint Paul: "*Ceux qui sont mus par l'Esprit Saint sont les enfants de Dieu*" (Rm VIII,14). [38-39]

Dans le même sens que "moteur", Jean de la Croix ajoute:

De cette manière, le maître spirituel est un aveugle qui peut mettre obstacle à la vie de l'âme qui est le Saint-Esprit [57]

L'Esprit Saint meut les âmes, mais en tant qu'agent principal, c'est à lui que revient les décisions et les choix en ce qui concerne le cheminement

l'entend. Aussi, comme le fait remarquer A. Steinmann, «le cheminement de chaque âme sera unique, dirigé par l'Esprit Saint en souveraine liberté.» A. STEINMANN, *Saint Jean de la Croix, Docteur de la relation personnelle au Christ*, dans *Actualité de Jean de la Croix...*, p.205.

⁷² Jean de la Croix dit ici que l'âme est « mue et agie par Dieu ». Bien que l'Esprit Saint soit le moteur de l'âme, son action demeure divine en soi, comme nous le faisons remarquer au chapitre premier, et par le fait même, relève à la fois et du Père, et du Fils. Par ses attributs, le Saint-Esprit meut l'âme; or, Jean de la Croix écrit: «chacune de ces choses est l'Etre même de Dieu, en une seule Personne, qui est le Père, ou le Fils, ou le Saint-Esprit - chacun de ces attributs étant Dieu même, et Dieu étant lumière infinie et feu divin infini.» [40]. L'Esprit Saint conserve sa fonction de gérance, mais celle-ci, nous ne devons pas le perdre de vue, s'exerce toujours en référence aux deux autres Personnes de la Trinité.

⁷³ Grégoire de Saint-Joseph traduit ici le verbe *movida* par "guidée".

spirituel des âmes. Elles-mêmes se réfèrent à lui en ce sens, lui demandant de rompre au plus tôt la toile qui s'oppose à la douce rencontre. Seul l'Esprit Saint peut décider du moment, et l'âme s'en remet entièrement à sa volonté⁷⁴:

...pour cette cause, elle dit avec un grand désir à cette flamme, qui n'est autre que le Saint-Esprit, que désormais elle rompe sa vie mortelle par ce doux rencontre... [3]

O flamme du Saint-Esprit, (...); si, auparavant, mes demandes n'arrivaient pas à tes oreilles - lorsqu'avec anxiétés et fatigues d'amour, en lesquelles mon sentiment et mon esprit étaient peignants, à cause de ma grande lâcheté et de mon impureté et de la faiblesse de mon amour, je Te priais de me délier et de m'enlever avec Toi, ainsi que mon âme le désirait grandement, parce que l'impatience de l'amour ne me permettait pas de me conformer à la condition de la vie en laquelle Tu voulais que je vécusse encore - et si les assauts d'amour passés n'étaient pas suffisants, n'étant pas de la qualité qu'il fallait pour obtenir l'effet de mes désirs; maintenant que je suis si fortifiée en amour, que non seulement mon esprit et mes sens "*ne défont point*" en Toi, mais que plutôt "*mon coeur et ma chair se réjouissent en Dieu vivant*" (Ps LXXXIII,3), fortifiés par Toi, avec une grande conformité des parties - d'où vient que je Te demande ce que Tu veux que je demande et ne demande pas ce que Tu ne veux pas, et même ne le puis et ne me vient point en la pensée de le demander - puisqu'aussi, mes demandes sont

⁷⁴ «L'âme se sent à la frontière de cette vie. Il ne lui manque plus grand-chose pour atteindre l'autre rive. Trois voiles doivent être déchirées pour y parvenir. Les deux premiers l'ont été dans la *Montée* et la *Nuit obscure*. Nous sommes détachés des choses temporelles et nos puissances ont été complètement purifiées "par les assauts de cette flamme alors qu'elle était amère" (VF 1,29). Mais le troisième voile, l'union de l'âme et du corps, attend "l'assaut si doux" pour être rompu à son tour. D'une part, l'Esprit Saint continue donc à "provoquer et à inviter l'âme à entrer dans cette immensité de gloire qu'Il lui met devant les yeux" (VF 1,28). Dieu attend l'âme, et l'Esprit l'attire vers l'éternité. D'autre part, "l'âme découvre en Dieu un désir infini de voir sa vie prendre fin et elle voit que s'Il la prolonge, c'est que sa perfection n'est pas encore consommée" (VF 1,35). G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence...*, p. 332.

désormais plus efficaces et de plus grand prix devant tes yeux, comme venant de Toi qui m'incites à les faire et que je Te le demande avec goût et joie au Saint-Esprit - "*mon jugement sortant désormais de ton visage*" (Ps XVI,2), ce qui se fait quand Tu prises⁷⁵ et exauces les prières, - *brise la toile* délicate de cette vie, et ne permets pas qu'elle soit prolongée jusqu'à ce que l'âge et les ans la tranchent naturellement, afin qu'au plus tôt je Te puisse aimer, avec toute la plénitude et tout le rassasiement que mon âme désire, sans terme ni fin. [24-25].

Et toutefois il (l'Esprit Saint) embrase et absorbe chacune, les unes plus, les autres moins, selon qu'il les trouve disposées; et ce, tout autant que bon lui semble, et comme et quand il veut [30]

Ces extraits suffisent à démontrer amplement la fonction de gérance de l'Esprit Saint dans la *Llama* de Jean de la Croix. En tant que moteur, les âmes lui sont soumises, tout en les laissant, d'une manière paradoxale, souverainement libres⁷⁶. Nous pourrions terminer notre section analytique avec une dernière citation montrant que le Saint-Esprit gérant exerce bien sa fonction, puisqu'il agit en vue de libérer l'âme. Il lui permet en effet, par sa mouvance, de prendre son envol:

⁷⁵ *precias*: Grégoire de Saint-Joseph traduit par "apprécie" et Marie du S.S. par "reçois favorablement".

⁷⁶ Y. Congar parle en ce sens de la loi de liberté néo-testamentaire: «Le Saint-Esprit, Bien et Amour, nous oblige non seulement en nous laissant libres mais en nous faisant libres, parce qu'il nous oblige du dedans et par *notre* mouvement même. Aussi S. Jacques peut parler de "loi parfaite de liberté" (1,25; 2,12), comme S. Paul de "loi du Christ" (Ga 6,2) et d' "esclavage au service de la justice qui conduit à la sanctification" (Rm 6,18-19). C'est aussi le témoignage des saints. En haut de la montée du Carmel, Jean de la Croix a inscrit: "Il n'y a plus de chemin par ici parce qu'il n'y a pas de loi pour le juste", et Marie de l'Incarnation, saisie par l'action de la divine Bonté, témoigne: "Ainsi, mon esprit était libre et abandonné sans qu'il pût rien vouloir ni élire" (Relation de 1654, XXIX, dans *Ecrits spirituels et historiques*, Paris et Québec, rééd. par A. Jamet, 1930, t. II, p. 271).» Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II, "Il est Seigneur et Il donne la vie", Paris, Cerf, 1980, pp. 166-167.

Et comme ces solitudes très hautes, où les onctions délicates du Saint-Esprit sont infuses en l'âme, lui déplaisent fort (au démon) et lui causent de l'envie - parce qu'il voit que non seulement l'âme s'enrichit, mais aussi qu'elle s'élève d'un vol fort haut⁷⁷ et qu'il ne la peut saisir en façon quelconque [58].

2.3 CONCLUSIONS PRELIMINAIRES

Nous avons jeté jusqu'ici un regard analytique sur les fonctions exercées par l'Esprit Saint selon la *Vive Flamme d'amour* du Docteur mystique, et ce, à partir des mentions explicites de la troisième Personne trinitaire retrouvées dans cet ouvrage sur la vie spirituelle. Maintenant, suite à ces analyses, nous devrions être en mesure de déterminer quelle est la fonction primordiale caractérisant l'agir du Saint-Esprit à ce stade de la vie spirituelle dans le discours de Jean de la Croix.

Le lecteur s'interroge peut-être sur ce que nous entendons par "fonction primordiale", ou fonction principale. On s'en doute, des aspects quantitatifs peuvent entrer en ligne de compte ici - c'est-à-dire le calcul du nombre de mentions de l'Esprit Saint se référant explicitement à une fonction particulière - et les propos préliminaires qui vont conclure l'analyse de ce chapitre s'y attarderont plus spécifiquement. Mais ce serait fausser la réalité décrite par Jean de la Croix que de s'attacher à ce seul aspect. Car,

⁷⁷ " *sino que se le va de vuelo y no la pude...* " : Grégoire de Saint-Joseph et Mère Marie du Saint-Sacrement traduisent par "échapper". Mais ici le sens est bien celui d'un vol (*vuelo*).

comme nous le dit M. de Goedt, dans les Oeuvres sanjuanistes, «il y a un temps pour parler de l'Esprit Saint et un temps pour parler de son action sans la nommer»⁷⁸. Aussi, nous ne devons jamais perdre de vue que, bien qu'on puisse appeler Jean de la Croix le "docteur de l'Esprit Saint"⁷⁹ parce qu'il nous rend sensibles à ses onctions, que «le Docteur Mystique n'a rien d'un idéologue de l'Esprit Saint: il n'en parle pas à tout prix ni par esprit de système. Il distingue les temps et les moments: la période de "latence", le temps de l'action qui peut être évoquée sans que l'auteur en soit nommé, celui de la manifestation en étapes.»⁸⁰. En fait, Jean de la Croix n'a pas écrit un traité spécifique sur le Saint-Esprit; c'est le sujet dont il traite qui l'amène à écrire sur la troisième Personne trinitaire, et il le fera abondamment, surtout dans la *Vive Flamme*. Et c'est justement ce qui provoque un intérêt particulier à l'étude des mentions de l'Esprit Saint chez ce Mystique du 16^e-siècle. Aussi, lorsque nous disons que nous aimerions établir la fonction primordiale exercée par l'Esprit, et cela à partir d'une grille d'analyse spécifique, nous ne voulons pas signifier nécessairement l'aspect quantitatif de cette importance, étant donné que dans plusieurs passages l'Esprit Saint est sous-entendu sans être nommé et nos conclusions seraient alors altérées. C'est plutôt l'aspect qualitatif qui sera davantage considéré, bien que celui-ci puisse être influencé par l'aspect quantitatif - du moins cet aspect peut nous apporter quelques indices en ce sens - . Nous voulons signifier par qualité ce qui semble caractériser et spécifier l'action du Saint-Esprit, toujours selon ce qu'écrit le Docteur du Carmel, dans le processus spirituel de l'âme. Bien sûr, les mentions explicites de l'Esprit Saint retrouvées dans la *Vive Flamme* ont servi de base à notre analyse. Mais dans les conclusions finales, nous devons tenir compte également de ce que Jean de la Croix sous-entend. Et c'est dans

⁷⁸ M. de GOEDT, *L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon Jean de la Croix*, p. 55.

⁷⁹ G. STINISSEN, *Découvre-moi ta présence...*, p. 70.

⁸⁰ M. de GOEDT, *L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon Jean de la Croix*, p. 50.

cette optique que nous pouvons alors parler de fonction primordiale ou principale exercée par l'Esprit Saint dans la *Llama* de Jean de la Croix.

Afin de déterminer cette fonction, nous nous pencherons donc, dans ce premier temps qui suit immédiatement notre analyse, plus précisément sur l'aspect quantitatif, tandis qu'un examen plus détaillé sera entrepris lors du prochain chapitre pour délimiter le côté qualitatif. Il est difficile, toutefois, quantitativement parlant, d'identifier avec exactitude en quelle proportion l'Esprit Saint, par exemple, s'avère davantage consommateur que producteur, étant donné que deux fonctions peuvent se chevaucher pour une même mention du Saint-Esprit. Néanmoins, une certaine quantification demeure possible, à partir des mentions elles-mêmes, sans toutefois accorder une valeur absolue aux données qui seront établies⁸¹. Les chiffres apportés dans cette conclusion veulent servir avant tout à nous donner un aperçu global et général nous permettant de constater l'ordre des fonctions exercées par le Saint-Esprit dans la *Llama* de Jean de la Croix, et ne possèdent donc pas une valeur réelle en soi. Ces résultats acquièrent leur utilité en vue des conclusions finales auxquelles nous cherchons à aboutir.

Aussi, afin de parvenir à ce but, nous n'avons pu baser nos calculs sur le nombre initial de mentions de l'Esprit Saint établi au début de nos analyses, et qui s'élevait à 68, et cela à cause du chevauchement des fonctions pour une même mention. Ainsi, à partir de toutes les mentions

⁸¹ Pour certaines mentions de l'Esprit Saint, l'analyse s'avérait parfois difficile, en ce sens que plusieurs fonctions pouvaient caractériser une même action. Nous avons toujours, au meilleur de nos connaissances, relevé toutes les fonctions possibles pour chacune des mentions, et en ce sens, nos résultats apparaissent valides. Cependant, nous devons admettre la possibilité de certaines fluctuations de nos résultats, à la suite d'oublis ou d'omissions, mais ces différences seraient en l'occurrence mineures et n'affecteraient pas les conclusions ultimes de nos analyses. Voilà pourquoi nous disons que les chiffres qui seront donnés ici n'ont pas une valeur absolue.

relevées au cours de notre analyse pour chacune des six fonctions, si nous les additionnons, nous aboutissons au nombre de 117 mentions. C'est ce chiffre qui servira aux calculs des pourcentages, qui s'avèrent les suivants pour chacune des fonctions:

consommation	37,6%
production	31,6%
échange	7,7%
recherche	1,7%
design	12%
gérance	9,4%

A partir de ces données calculées sur la base de nos analyses, nous constatons avec netteté que la consommation est la fonction primordiale, du moins quantitativement, exercée par le Saint-Esprit dans la *Vive Flamme*, suivie par les fonctions de production, de design, de gérance, d'échange et enfin de recherche.

Une deuxième constatation peut être relevée immédiatement: nous voyons que les fonctions systémiques exercées par l'Esprit Saint dans le dernier traité de Jean de la Croix ne suivent pas l'ordre hiérarchique établi par Charest. Mais ce qui est davantage déconcertant dans le "système

spirituel" de Jean de la Croix demeure dans le fait que la fonction principale attribuée à l'Esprit Saint, la consommation, se situe complètement au bas de la hiérarchie d'un système, du moins d'un système profane. La consommation vaut, bien sûr, en tant qu'elle est consommation et reste essentielle au bon fonctionnement d'un système. Mais, il semble surprenant, à priori⁸², d'entrevoir le Saint-Esprit de cette manière, puisque selon la hiérarchie des fonctions établies par Charest, il nous semblerait davantage convenir à l'Esprit Saint, en tant qu'Être divin, d'exercer des fonctions telles que le design ou la gérance... N'y aurait-il pas lieu ici de mettre en doute la hiérarchie des fonctions systémiques? Et pourtant cette façon de concevoir l'activité du Saint-Esprit semble bien délibérée de la part de Jean de la Croix étant donné qu'il a justement intitulé son ouvrage *La Vive Flamme d'amour*⁸³, titre qui nous fait pressentir comment il concevait l'Esprit Saint⁸⁴ et qui nous lance sur une piste fort intéressante du côté qualitatif - un titre devant annoncer en quelque sorte le contenu d'un ouvrage⁸⁵ -.

⁸² A priori, c'est-à-dire à partir seulement des résultats quantitatifs fournis par les mentions du Saint-Esprit.

⁸³ Cette expression métaphorique réfère aussi au premier vers de la strophe initiale du poème commenté dans le dernier traité sanjuaniste: *O flamme d'amour, vive flamme!*

⁸⁴ Nous pouvons voir dans cette appellation de *Vive Flamme d'amour* une application de l'axiome de la théorie de Katz et Kahn "nous devenons ce que nous faisons". L'Esprit Saint semble véritablement une Vive Flamme d'amour étant donné qu'il brûle, qu'il blesse et qu'il embrase d'amour toutes les âmes qu'il approche afin de les préparer au mariage avec le Bien-Aimé. Une mention apparaît aussi une très bonne application de l'axiome mentionné: « Et partant, la main, le cautère et la touche sont une même chose en substance, et elle leur baille ces noms en tant qu'ils leur conviennent selon l'effet que chacun produit: Le *cautère*, c'est le Saint-Esprit; la *main*, c'est le Père; la *touche*, c'est le Fils. » [27]. L'Esprit Saint devient cautère ou blessure, parce que, justement, il cautérise, il blesse l'âme avec les ardeurs de sa flamme.

⁸⁵ Un titre s'avère souvent aussi une qualification qui exprime une relation sociale, par exemple, le titre de père; ce qui se rapproche beaucoup de la fonction, celle-ci étant «un concept relationnel définissant chaque position dans ses relations aux autres et au système dans son entier». A. TURMEL, *L'évaluation pastorale au Québec*, p. 38. Ainsi, lorsque Jean de la Croix intitule son ouvrage *La Vive Flamme d'amour*, il nous donne déjà, en filigrane, ce qui caractérisera l'action de l'Esprit Saint dans ce traité de vie mystique. Aussi, chaque fois qu'il parlera de la flamme, sans nécessairement mentionner le Saint-Esprit, l'action exercée par celle-ci sera en quelque sorte l'action même de l'Être divin. Voilà pourquoi, le seul aspect quantitatif des mentions ne suffit pas pour déterminer la fonction ultime exercée par l'Esprit Saint dans la *Vive Flamme*.

aspect que nous avons négligé délibérément dans cette brève conclusion à notre analyse.

En fait, nous voulons y revenir plus attentivement dans le troisième chapitre, au cours duquel nous chercherons à déterminer plus véritablement si la consommation est la principale fonction exercée par le Saint-Esprit dans le dernier traité sanjuaniste. A l'aide d'un examen critique des présents résultats, nous essaierons d'apporter quelques lumières aux problèmes soulevés ici et nous chercherons à déployer le sens plénier de la fonction consummatrice.

CHAPITRE TROISIEME

L'ESPRIT SAINT CONSOMMATEUR: ANALYSE CRITIQUE ET SENS PLENIER

Au cours du chapitre deuxième de notre Mémoire, nous avons effectué, à partir de la grille proposée par J. Charest, l'analyse des fonctions exercées par l'Esprit Saint, selon le vocabulaire et l'expression employés par un mystique du 16^e siècle. Le but de Jean de la Croix ne consistait pas avant tout à nous présenter un ouvrage théologique sur le Saint-Esprit, mais à présenter aux âmes de son époque, avides de Dieu, un itinéraire spirituel où elles pourraient se reconnaître et poursuivre sans se décourager leur ascension. L'Esprit Saint est comme tout naturellement intégré à ce "système mystique", et grâce aux activités qui lui sont attribuées par Jean de la Croix, il nous est possible, à l'aide d'une grille anthropologique, d'y discerner des fonctions particulières exercées par la troisième Personne de la Trinité. Certaines de ces fonctions peuvent paraître prédominantes chez l'Esprit, des fonctions qui, finalement, caractérisent toute son activité dans l'âme, quelque action qu'il poserait alors.

Or, les conclusions préliminaires auxquelles nous aboutissions à la fin de notre analyse nous démontraient, d'abord d'une façon plutôt matérielle¹ - ou quantitativement parlant - que la fonction exercée principalement par l'Esprit Saint semblait davantage, d'une façon proportionnelle, la consommation. D'une manière plus approfondie, c'est-à-dire au plan qualitatif, nous intuitionnions finalement, à partir du titre du traité sanjuaniste que nous étudions, les mêmes conclusions. Notons bien qu'il s'agissait d'une intuition, car cela reste à démontrer ici avec plus d'amplitude. Ce chapitre tentera justement de vérifier la valeur de ce pressentiment. Nous consacrerons donc des énergies à essayer d'apporter quelques éléments de solution au problème suscité par le fait que l'Esprit Saint soit avant tout un consommateur - si effectivement il l'est, selon les propos de Jean de la Croix - , fonction qui s'avère la moins importante dans la hiérarchie des fonctions systémiques de J. Charest. Finalement, ce chapitre, qui constitue l'étape ultime de notre étude, se veut un approfondissement critique des résultats obtenus lors de notre analyse, et veut ainsi apporter un éclairage significatif sur la consommation en tant que fonction systémique.

3.1 UN CONSOMMATEUR ?

Le titre accordé par Jean de la Croix à son dernier ouvrage, nous le mentionnions plus haut, paraît sûrement une indication valable pour signifier comment l'auteur voit davantage le Sujet de l'activité spirituelle dont il sera question. Ce titre de la *Vive Flamme d'amour* fait référence immédiate à la fonction de la consommation, le propre de la flamme étant de

¹ Par "façon matérielle", nous nous référons au "matériel" littéraire fourni par Jean de la Croix et nous voulons donc signifier tout simplement le recours aux 68 mentions explicites du Saint-Esprit dans la *Vive Flamme*.

consumer, ou plutôt consommer ce qu'elle touche. Mais si nous poussons plus loin notre investigation, nous découvrons aussi que la *Vive Flamme* ne fait pas que consommer, elle transforme aussi. Cette transformation n'a d'autre but que de préparer l'âme à quelque chose d'ineffable et d'indicible: l'union divine.

Or, lorsque Jean de la Croix a écrit la *Llama*, il voulait justement décrire les derniers préparatifs de cette union, c'est-à-dire la transformation en vue du mariage entre le Bien-Aimé et l'âme, ainsi qu'il le dit lui-même dans son Prologue:

Car bien qu'en les couplets que nous avons ci-dessus déclarés², nous traitions du plus haut degré de perfection auquel l'âme peut arriver en cette vie - qui est la transformation en Dieu - néanmoins, ces quatre couplets-ci traitent de l'amour divin déjà plus avancé et perfectionné en ce même état de transformation. Car, bien qu'à la vérité tout ce que ces couplets-ci et les précédents disent ne soit qu'un même état de transformation, et que l'on ne puisse passer plus avant en tant que tel, il peut néanmoins, avec le temps et à force d'exercice, se rehausser et consubstancier davantage en amour. Ni plus ni moins que, bien que le feu qui a déjà pénétré le bois l'ait transformé en soi et se soit entièrement uni avec lui, toutefois, venant à s'embraser davantage et y demeurant plus longtemps, il devient beaucoup plus ardent et enflammé, jusqu'à jeter force flammes et étincelles.

C'est en cet état d'amour tellement enflammé et embrasé que nous devons entendre que l'âme parle en cet endroit, étant tellement transformée et convertie intérieurement en feu d'amour que, non seulement elle est unie avec ce feu, mais aussi ce feu jette désormais en elle une flamme vive³.

² Il s'agit du *Cantique spirituel*.

³ VF Prologue, 3-4 (LM954-955).

Dans ces propos, Jean de la Croix ne mentionne pas tel quel le Saint-Esprit - bien que nous soyons dans un contexte trinitaire, la phrase précédant le passage cité faisant mention des trois Personnes divines⁴ - , mais dès le début du commentaire de la première strophe, Jean de la Croix précise immédiatement que «cette flamme, (...) n'est autre que le Saint-Esprit»⁵. Le feu dont il est question dans le Prologue nous renvoie ainsi à l'Esprit Saint. Le Docteur mystique semble vouloir nous faire comprendre ici qu'une étape est franchie dans le processus d'embrasement de la bûche. La flamme a beaucoup plus d'ardeur et de vitalité maintenant qu'elle a transformé en soi le bois. Une transformation a donc été effectuée, mais nous sentons qu'elle n'est pas entièrement achevée. Il reste encore de l'espace pour plus de pureté, plus de subtilité et de raffinement dans la transformation de l'âme. C'est alors que celle-ci peut parvenir enfin à l'union avec l'Etre divin. C'est à ce stade du processus purificateur que se situe la *Vive Flamme*, dans laquelle l'âme «va donc exaltant en ces couplets quelques effets que ce feu cause en son âme»⁶.

Il est sans conteste qu'on retrouve ici des caractéristiques de la fonction de la consommation, du moins tel que décrite par J. Charest. On constate une désintégration, une certaine destruction dans le processus de purification au coeur duquel le Saint-Esprit participe très activement (toujours selon ce que nous en dit Jean de la Croix). Cependant, la grande étape purificatrice, les nuits en l'occurrence, est maintenant dépassée. Dans la suite du cheminement spirituel proposé par Jean de la Croix, cette étape se

⁴ Et c'est justement la mention no 1 que nous avons relevées lors de nos analyses, dans le chapitre précédent.

⁵ VF I,1 (LM959).

⁶ VF Prologue, 4 (LM955).

situerait aux débuts de la vie mystique qui sont décrits dans la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*. Or, dans ces deux ouvrages, il est effectivement question du feu purificateur, mais l'Esprit Saint n'y est pas mentionné avec suffisante ampleur. Ce qui amène M. de Goedt à s'interroger:

Dans les pages abondantes consacrées à la nuit active de l'esprit, le Saint-Esprit est-il oublié? Ou bien demeure-t-il caché, faisant la vérité en nous et prenant le temps de nous faire venir à la lumière, portant avec une divine discrétion le poids de nos gaucheries et lourdeurs?⁷

En fait, comme nous le soulignons plus haut, il y a deux temps chez Jean de la Croix pour décrire l'action de l'Esprit Saint. Un temps où l'Esprit agit, sans que l'âme se rende plus ou moins compte de sa présence; il s'agit de passages où le Saint-Esprit n'est pas nommé explicitement, nous sommes à la période "latente"⁸. La *Montée* et la *Nuit* sont des illustrations de cette période. Dans un autre temps, au contraire, l'âme reconnaît après coup qui était l'Auteur des transformations qu'elle a subies. L'Esprit Saint sort alors de son anonymat et le *Cantique spirituel* nous introduit plus nettement à son activité. La *Vive Flamme d'amour* marque un pas de plus: c'est «l'éclatement pneumatologique».

Jean de la Croix développe donc l'activité de l'Esprit Saint avec une certaine méthode, avec un esprit de système, pourrait-on dire. Il organise son discours avec une charmante discrétion toute sanjuaniste⁹, et petit à

⁷ M.de GOEDT, *L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme selon Jean de la Croix*, pp.51-52.

⁸ M. de Goedt appelle en effet «la période de "latence", le temps de l'action qui peut être évoqué sans que l'auteur en soit nommé.» *Ibid.*, p. 50.

⁹ «Cette discrétion de saint Jean de la Croix nous paraît exemplaire: il y a un temps pour parler de l'Esprit Saint et un temps pour parler de son action sans la nommer. Devant le drame d'une âme plongée dans un creuset où la vie n'est perçue que comme expulsion de la mort, où le renouvellement à l'image de l'homme nouveau n'est vécu que comme ébranlement destructeur du vieil homme, devant ce drame, saint Jean de la Croix sait bien qu'à nommer l'Esprit avec

petit, nous assistons au déploiement manifeste de l'agir du Saint-Esprit dans le cheminement des âmes.

Ainsi, lorsque nous nous proposons d'étudier cette activité de la troisième Personne de la Trinité dans les écrits de Jean de la Croix, il nous faut tenir compte de cette ordonnance voulu par le Docteur du Carmel dans son "système" de vie mystique. Et le cadre de notre étude, avec la *Llama*, nous situe justement au seuil de l'enseignement de Jean de la Croix sur l'Esprit Saint. Or il y est décrit comme celui qui a effectué une purification en l'âme, et qui travaille maintenant à parachever son oeuvre d'union. M. de Goedt précise:

Dès le début du commentaire, la vive flamme désigne le Saint-Esprit, dont l'éclat illuminera toute l'oeuvre. S'il est bien toujours l'Esprit de l'Epoux, faut-il le préciser, l'Esprit du Père et du Fils, s'il agit comme tel, il abandonne désormais le simple rôle de "maréchal des logis"¹⁰ pour organiser des "jeux et fêtes joyeuses", pour être au coeur de leur célébration, pour en être le coeur. Le feu, jusque là, était au service d'une transformation, maintenant que le travail est achevé, il peut être lui-même, libre de jeter de vives flammes.¹¹

l'aplomb du cartographe, on ne ferait que jouer les consolateurs de Job. Tant que la flamme est *esquiva*, c'est-à-dire qu'elle semble faire sentir par sa hauteur que l'âme est méprisable, celle-ci ne peut l'identifier comme l'Esprit Saint. C'est après coup que la flamme de l'Esprit est reconnue comme celle-là même qui a "travaillé" si péniblement le bois désormais transformé en feu.». *Ibid.*, p. 55.

¹⁰ Le *Cantique spirituel* nous présentait l'Esprit Saint comme un "maréchal des logis", un *apostador* (CS 27 (LM853)). - Nous nous sommes d'ailleurs arrêté, au cours du chapitre deuxième, sur cette expression lorsque nous avons procédé à l'analyse des mentions du Saint-Esprit à la lumière de la fonction de production.

¹¹ M. de GOEDT, *L'aspiration de l'Esprit Saint au coeur de l'homme...*, pp. 57-58.

Le traité ultime de Jean de la Croix nous entraîne beaucoup plus loin que les ouvrages précédents. L'Esprit Saint continue de transformer l'âme. Cependant, on constate un certain épanouissement de son activité. Son travail de transformation n'est plus restreint par les vicissitudes et les imperfections de l'âme. Il jouit d'une grande liberté au point que sa mission devient un jeu, et même une fête qu'il s'organise au coeur de l'âme.

Ces élans festifs et joyeux de l'Esprit Saint témoignent du changement d'étape dans le processus spirituel décrit par Jean de la Croix. Le dur travail de nettoyage et de récurage, ou plutôt de consommation des imperfections, pour employer un langage plus près du Docteur mystique, qui nous réfère d'une manière explicite à la fonction de consommation semble maintenant laisser de l'espace à d'autres fonctions. La production, à titre de suggestion, joue un rôle important dans le processus de transformation, et le nombre des mentions de l'Esprit Saint apparaissant comme producteur nous en donnait déjà un aperçu. Le mariage ou l'union mystique étant l'objectif suprême du long travail de transformation, on imagine aisément que le Saint-Esprit devra exercer la fonction productive, celle-ci étant une activité d'intégration et qui tend vers du meilleur, vers du plus complexe. La transformation implique cette fonction, en même temps bien sûr que la consommation, un peu comme dans une usine où la matière première est fondue, purifiée et transformée pour se métamorphoser en un produit plus fini et plus complexe. Ce produit pourra faire l'objet de transformations ultérieures pour être davantage perfectionné¹². C'est un peu ce qui se passe dans la *Vive Flamme*. Le champ demeure large pour les fonctions de la consommation et

¹² L'image d'une barre de fer pourrait servir à éclairer notre propos. C'est à partir de minerais de fer, fondus et purifiés, que l'on peut en arriver à produire une barre de fer. Celle-ci pourra être retravaillée, dans une étape ultérieure, pour fabriquer un sous-produit, par exemple, un escalier en fer. Au cours de ces étapes, on réfère à diverses fonctions, mais particulièrement à la consommation et à la production.

de la production. Le produit final, l'union mystique, exige beaucoup de raffinement, une pureté totale.

L'Esprit Saint n'est donc pas, tout simplement, un consommateur avide de satisfaction pour lui-même. Au fur et à mesure qu'il consomme, il travaille à la production d'une âme extrêmement pure, au point qu'il acquiert progressivement une grande liberté d'action, comme l'artiste qui a terminé de préparer sa toile et ses couleurs et n'a plus qu'à laisser son talent s'épancher librement, par des traits et couleurs, sur le tableau. L'artiste peut y trouver beaucoup de plaisir, et il en est de même de l'Esprit Saint. Son travail de perfectionnement en l'âme lui devient un jeu et une fête. Or, le jeu et la fête, à l'intérieur desquels on retrouve beaucoup de créativité, nous renvoient aux fonctions du design et aussi de la gérance, étant donné que c'est le Saint-Esprit lui-même qui décide d'organiser ces amusements. On pourrait y voir aussi des éléments de la fonction d'échange, les fêtes étant des occasions de transmettre des vœux et des souhaits. La fonction de production est représentée également; l'organisation d'une célébration implique une production quelconque. Mais finalement, nous revenons à la fonction de consommation. Comme nous le soulignons au cours de l'analyse du chapitre deuxième, cette fonction y tient une place d'honneur. Dans le jeu ou la fête, ce qui est ultimement visé, c'est la satisfaction ou le plaisir.

Ainsi, dans la *Vive Flamme d'amour* de Jean de la Croix, le Saint-Esprit apparaît, quantitativement et qualitativement, comme un consommateur. Il exerce bien sûr aussi une fonction de producteur, mais la fonction qui semble prédominante ou spécifique, reste la consommation. Même si l'étape de purification proprement dite est traversée lorsque l'âme

est parvenue à la description sanjuaniste du traité de la *Vive Flamme*, l'Esprit Saint, au cours de son activité de raffinement, demeure néanmoins un consommateur.

Les réflexions qui ont précédé nous amènent à légitimer le pressentiment premier exprimé lors des conclusions préliminaires, mais aussi à nous interroger. La consommation se situe au dernier échelon de la hiérarchie des fonctions systémiques proposée par Charest, et cela ne va pas sans poser quelques difficultés, à notre avis.

3.2 PROBLEME SUSCITE PAR LA GRILLE D'ANALYSE

En effet, un problème épineux fait surface dans l'application de notre grille d'analyse aux mentions de l'Esprit Saint retrouvées dans la *Llama*. Comme notre regard veut porter principalement sur l'agir de l'Esprit Saint dans l'union de l'âme avec l'Etre divin tel que nous le propose Jean de la Croix dans ses écrits, nous nous attendrions, à priori, que la fonction qui caractérise cet agir divin de l'Esprit en soit une qui se situe aux sommet de la hiérarchie des fonctions systémiques, c'est-à-dire des fonctions "supérieures" comme le design ou la gérance. Dire de l'Esprit Saint qu'il ne serait qu'un consommateur, une fonction "inférieure" dans les systèmes, cela peut nous sembler un peu repoussant, étant donné qu'il s'agit justement du domaine traitant des "choses tellement élevées pour l'entendement humain"¹³ qu'y voir la moins importante des fonctions systémiques apparaît quasi comme un non-sens... L'Esprit Saint n'aurait d'autre but alors que sa propre satisfaction. La satiété s'avère une valeur nécessaire à tout système, elle est

¹³ Cf. VF Prologue, I.

bonne en soi, mais elle demeure loin d'être la plus fondamentale. Alors, pourquoi Jean de la Croix nous parle-t-il du Saint-Esprit en ces termes? Il nous semble que l'Esprit Saint ne fait pas que se complaire, se satisfaire, lorsqu'il brûle l'âme... Il ne fait pas que "déstructurer" les âmes, ce qui apparaît pourtant comme le propre de la consommation. Il a en vue un plan bien déterminé lorsqu'il agit ainsi, une certaine pédagogie comme nous l'avons dit plus haut. Dans la *Llama*, il brûle, non plus pour purifier (comme dans les premières nuits spirituelles), mais pour achever d'unir l'âme à Dieu. Il la brûle en effet d'une manière suave et douce comme pour "parachever" son oeuvre en elle... On sent ici les fonctions de production, de design et de gérance. Mais si on applique telle quelle notre théorie analytique, nous aboutissons, à notre avis, à une conclusion difficilement acceptable. Il semble quelque peu péjoratif, à prime abord, d'attribuer principalement à l'Esprit Saint, selon le discours de Jean de la Croix, une fonction se situant au dernier degré de l'échelle hiérarchique de Charest...

Comment résoudre cette difficulté? Quelques pistes d'exploration s'ouvrent à nous si nous tentons de pousser plus avant la réflexion. Nous pourrions tenter de résoudre notre dilemme en affirmant qu'on traite ici de questions relevant de la foi et cela expliquerait la difficulté qui existe d'appliquer une grille d'origine anthropologique à l'agir divin, qui en soit demeure indicible. Choisir une telle avenue ne conviendrait pas ici pour satisfaire l'esprit scientifique, une qualité qu'on ne peut pas plus détacher du discours théologique que des autres discours. En fait, nous étudions effectivement l'agir de l'Etre divin, mais selon le langage utilisé par un théologien et un mystique à la fois. Et en ce sens, procéder à une analyse scientifique du vocabulaire et des expressions employés par le Docteur du

Carmel pour parler de la divinité demeure tout à fait dans l'ordre du possible.

Alors, c'est ailleurs que se pose plus particulièrement le problème. N'y aurait-il pas lieu de questionner la grille d'analyse que J. Charest nous propose? Cette grille anthropologique couvre-t-elle vraiment tous les comportements possibles? Peut-on vraiment classer à l'intérieur de chacune des six fonctions établies par l'auteur de la grille toutes les activités infinies exercées par l'être humain? En fait, la grille des six fonctions systémiques conçue par Charest s'avère-t-elle complète? Enfin, la hiérarchie établie de ces fonctions pose aussi quelques difficultés. Pourquoi situe-t-on absolument la consommation au bas de cette échelle? La hiérarchie établissant des fonctions à des niveaux inférieurs et supérieurs pourrait-elle être revue?

Voilà beaucoup de questions qui offrent d'intéressantes pistes de réflexion, et c'est cette avenue que nous choisissons d'explorer. Jean de la Croix s'est exprimé avec les ressources du langage humain pour parler des réalités qu'il jugeait divines et surnaturelles et qu'il a intégrées en quelque sorte dans un "système" spirituel; aussi il ne devrait pas y avoir d'obstacles insurmontables à appliquer la théorie systémique de Charest qui se réfère à l'agir humain. Or, nous semble-t-il, c'est en elle-même que cette méthode d'analyse cause des difficultés dans son utilisation. Il n'y a pas lieu d'invoquer ici une explication de nature religieuse pour justifier de tels problèmes d'application. En effet, l'auteur de la grille d'analyse signale dans la conclusion de son dernier ouvrage, que «cette théorie possède une généralité telle que tous les champs de l'agir humain, sauf peut être une partie du champ religieux, lui sont accessibles»¹⁴. De même, dans son

¹⁴ J. CHAREST, *Les systèmes de l'homme...*, p. 150.

premier volume traitant de sa théorie systémique, Charest, après avoir décrit les six fonctions fondamentales, écrit:

Voilà ce que sont, selon la théorie, les activités fondamentales de l'homme et de ses systèmes. Il n'y en a pas d'autres, du moins pour ce qui est du travail. Ce qui exclut, par exemple, l'activité religieuse. Cependant, il faut tout de même dire que dans le cas de cette dernière, pour qu'elle survienne, elle a besoin du support des six fonctions définies ci-haut.¹⁵

Charest ne nous dit pas ce qu'il entend ici par "une partie du champ religieux" ou "activité religieuse". Veut-il signifier par là les activités accomplies dans la foi? Mais, selon nous, même s'il s'agissait de cela, ces activités de foi doivent toujours nécessairement être traduites dans un discours aux dimensions humaines, et il ne devrait pas y avoir, en l'occurrence, d'obstacles majeurs d'application. De plus, Charest mentionne que sa théorie s'applique "du moins" aux activités reliées au travail. Mais, par l'expression "du moins", ne laisse-t-il pas entendre qu'il y aurait place pour d'autres fonctions possibles, ainsi que d'autres secteurs d'activités?

Aussi, la difficulté que nous avons détectée en déclarant l'Esprit Saint consommateur dans la *Vive Flamme* de Jean de la Croix, n'est pas due au fait, croyons-nous, qu'il s'agisse d'une fonction inférieure en soi. Il semble que ce soit la fonction elle-même ou plutôt la définition qu'en donne Charest qui suscite des problèmes. Si on étudie les termes utilisés pour définir cette fonction dans le tableau du classement des activités de l'homme selon les fonctions fondamentales¹⁶, nous découvrons certaines contradictions, du

¹⁵ *IDEM. La conception des systèmes....* p. 20.

¹⁶ *Cf. appendice I, p. 144.*

moins si on tient compte du sens qu'on peut donner à chacune des activités mentionnées. Naturellement, ces verbes acquièrent leur véritable signification dans un contexte donné, mais si nous les prenons tels quels, nous sentons une incompatibilité entre certaines actions, toutes classées pourtant sous la même fonction. Par exemple, *user* et *jouir* ne semblent pas nous référer nécessairement à la même finalité dans tous les cas. *User* renvoie à l'action de faire usage de quelque chose, qui entraîne sa détérioration ultérieure, de consommer jusqu'à l'épuisement, d'affaiblir et de détruire progressivement. Cette description s'accorde bien avec la définition que Charest nous donne de la fonction de consommation:

l'activité qui consiste à désintégrer des éléments appelés intrants en d'autres éléments, appelés extrants, dont la structure matérielle est moins complexe que celle des intrants.¹⁷

Cependant, on peut *user* dans le sens de *jouir*, comme dans le cas d'*user* d'une permission. Dans une telle situation, il n'y a pas indispensablement déstructuration ou désintégration. L'on peut *jouir* des bienfaits et des plaisirs d'une permission accordée, sans pour autant amoindrir le contenu de la permission. Bien sûr, il y a effectivement consommation de la permission puisqu'on se rassasie des bienfaits qui en découlent, mais la permission en elle-même n'est pas transformée, elle demeure dans son essence intacte, même s'il s'agissait d'une permission unique et non-renouvelable. Ce qui est ultimement consommé, ce sont les plaisirs qui en ont découlés. Ainsi, on *jouit* plus d'une permission qu'on en *use*. Pourtant, l'activité de jouissance se retrouve dans la catégorie de la fonction consommatrice. *Jouir* renvoie à l'action de tirer un vif plaisir, une

¹⁷ J. CHAREST. *La conception des systèmes...*, p. 19.

grande joie d'une chose, par exemple d'une permission; *jouir* peut aussi signifier le fait d'avoir la possession de quelque chose dont on tire des avantages, dont on bénéficie. Nous possédons une très belle image de cela dans le fait de *jouir* d'une bonne santé. *Jouir* de sa santé ne veut pas dire qu'on *use* nécessairement sa santé, mais qu'on *use de* sa santé, des bienfaits accordés par l'état de bonne santé. Donc, le fait de *jouir* d'une bonne santé ne veut pas signifier absolument une déstructuration ou une désintégration de l'élément "santé", ce sont plutôt les effets d'une santé excellente qui sont consommés.

Aussi, dans les activités reproduites à l'intérieur de la colonne de la fonction de consommation, qu'on retrouve dans le tableau du classement des activités de l'homme selon les fonctions fondamentales, il semble y avoir une certaine incohérence entre certains verbes utilisés, en dépit du fait que ces activités ne soient pas ici reliées à un contexte bien précis. En fait, nous sentons deux ordres significatifs différents et qui ne sont pas distingués à l'intérieur de cette fonction systémique et nos difficultés à concevoir le Saint-Esprit comme un simple consommateur, à partir des propos de Jean de la Croix, sont peut être engendrées par cette imprécision qu'on découvre au plan de la définition de la fonction de consommation.

En fait, c'est l'ordre de la finalité qui ne semble pas suffisamment circonscrit au sein de cette première fonction dite fondamentale. Il existe deux sortes de finalités, à notre avis, dans les systèmes humains¹⁸. Il y a

¹⁸ En fait, la distinction entre deux sortes de finalité n'a rien d'une nouveauté. Déjà S. Augustin, au quatrième siècle, faisait une distinction entre *uti* (user de) et *frui* (jouir de) dans son premier chapitre de *De Doctrina christiana* (IV,4). *Uti* réfère à une finalité intermédiaire, à un moyen pour parvenir à d'autre chose. S. Augustin dit que les choses faites pour l'usage «nous aident dans nos efforts vers la béatitude et sont pour nous comme autant d'échelons pour parvenir aux premières (les choses faites pour la jouissance)» (*De Doctrina christiana*, L. I. c.III,3). Cela correspond bien aux activités rattachées à la fonction de la consommation

d'abord des finalités ultimes, irréductibles qui sont les objectifs suprêmes auxquels l'être humain, pour les atteindre, consacre tous ses efforts, afin d'en *jouir*. Mais il faut aussi distinguer une autre sorte de finalité. Cette autre catégorie est appelée finalité "intermédiaire", c'est-à-dire qu'elle désigne les moyens qui sont utilisés pour parvenir à la finalité ultime. En soi, ces moyens apparaissent eux aussi comme des finalités, un peu à la manière d'un mode d'emploi ou d'un ordre du jour. C'est la réalisation de chaque item qui nous achemine progressivement au but final proposé.

Or, nous retrouvons ces deux sortes de finalité dans les activités qui caractérisent la fonction de la consommation, mais il nous semble qu'on aurait dû établir cette distinction importante. Bien que les activités données dans le tableau de J. Charest ne soient pas reliées à un contexte particulier, malgré cela, il aurait fallu, selon nous, apporter des nuances. Les verbes *user* et *jouir* apparaissent comme deux activités dont les finalités peuvent être complètement différentes dans certains cas, et nous aident à pousser plus loin la réflexion. Lorsqu'on *use* quelque chose, habituellement, on le déstructuralise, on le désintègre, on le consomme tout simplement. On peut

puisque en *usant* les choses faites pour l'usage, nous les consommons... Le *frui* cependant s'avère davantage relié à une finalité suprême; nous sommes précisément ici dans l'ordre de la contemplation et de la béatitude, où il y a un certain absolu. Augustin dit en effet que les choses faites pour la jouissance nous rendent heureux. Il définit la jouissance comme l'attachement «à une chose par amour pour elle-même» et qui apporte la béatitude (*Ibid.*, L. I, c.IV,4). L'évêque d'Hippone spécifiait que la seule chose qui méritait un tel amour était Dieu lui-même: «les choses faites pour la jouissance sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit» (*Ibid.*, L. I, c.V,5). Ici, il ne s'agit pas explicitement de consommation, du moins d'une consommation au sens défini par Charest. La jouissance béatifiante qu'apporte l'amour de Dieu, et il s'agit ici, dans la pensée d'Augustin d'un amour pur, complètement désintéressé, semble une consommation de Dieu, mais c'est une consommation qui ne déstructure pas la chose aimée, et qui apporte au sujet qui consomme un bonheur incommensurable. Il ne s'agit plus d'une consommation de simple *usage*... - Nous pourrions développer davantage la question du *frui et uti* chez S. Augustin. Nous renvoyons plutôt le lecteur à une note complémentaire de F. CAYRE qui fait un excellent tour d'horizon de la question. Cf. F. CAYRE, Note complémentaire no 18: *Livre I. Frui et uti* (IV,4), dans *Oeuvres de S. Augustin*, Première Série, Opuscule XI, *Le magistère chrétien* (Coll. "Bibliothèque augustinienne"), Paris, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 558-561.

user sa santé en vue d'obtenir un diplôme, une promotion ou tout simplement pour gagner les ressources nécessaires pour *jouir* d'une bonne existence. *Jouir* semble davantage une activité reliée à une finalité suprême¹⁹, et on constate à cet égard qu'il n'y a plus nécessairement une déstructuration, bien qu'en soi la jouissance soit une consommation²⁰...

Donc, nous constatons une différence fondamentale entre une consommation dont la finalité est intermédiaire et une consommation dont la finalité s'avère suprême et irréductible. Dans le premier cas, on remarque toujours une désintégration des éléments mis en jeu dans le système. On consomme, par exemple, dans le but de produire. Il faut alors nécessairement déstructurer afin de procéder à une nouvelle structuration des éléments. Les définitions des fonctions que Charest propose s'allient à ces affirmations et cadrent bien avec son but de définir les systèmes de l'agir de l'homme, «du moins pour ce qui est du travail»²¹. Nous pointons peut être ici une faiblesse de la théorie de Charest qui se veut pourtant universelle. Il est vrai que sa théorie peut s'appliquer largement à divers champs de l'agir humain et qu'elle possède «une plasticité conceptuelle si grande qu'elle reste utile quelle que soit l'ampleur des systèmes qu'elle veut déchiffrer»²². Mais si c'est bien le cas, cette théorie devrait donc s'appliquer aussi sans trop de difficulté au "système" de vie spirituelle construit par Jean de la Croix. Bien qu'il s'agisse de réalités surnaturelles, nous le répétons, le Docteur du Carmel a utilisé les ressources du langage humain pour les exprimer le plus adéquatement, et ainsi l'utilisation de la grille d'analyse demeure, selon nous,

¹⁹ L'activité d'*user* de quelque chose dans le sens de *jouir* peut aussi aller dans le même sens. Voir l'exemple que nous donnions plus haut d'*user* d'une permission. Dans ces cas, nous jouissons du plaisir engendré par l'activité permise.

²⁰ En effet, la satisfaction qu'engendre la jouissance relie celle-ci à la fonction de consommation.

²¹ J. CHAREST, *La conception des systèmes...*, p. 20.

²² *IDEM*, *Les systèmes de l'homme...*, p. 150.

dans l'ordre de la possibilité²³. Cependant, nous croyons qu'il y a des "points noirs" qui n'ont pas été explicités et qui ombragent un tant soit peu l'universalité systémique de la théorie de Charest, et c'est justement au plan de la finalité suprême de l'activité des êtres humains.

Afin d'acquérir une dimension plus largement universelle, il faudrait que cette théorie tienne compte d'autres secteurs d'activités qui n'ont pas été explicitement touchés. Il est normal que l'auteur, gradué en sciences administratives, tourne ses regards vers les objectifs plus spécifiques engendrés par l'administration; ainsi, tout ce qui concerne le champ du travail, on le voit, est directement touché. Sa théorie révèle dans les domaines de l'industrie, des entreprises, et des secteurs socio-économiques une grande capacité d'application, et nous comprenons, à l'intérieur de tels contextes, que la gérance se présente comme "la" fonction suprême, parce que c'est à ce niveau que toutes les décisions sont prises et que découlent l'orientation des autres fonctions fondamentales. En fait, les finalités d'un système sont données par le gestionnaire²⁴; c'est à lui que revient la décision de choisir telle ou telle possibilité pour parvenir à tel objectif... Nous sommes entièrement en accord avec ces affirmations, cependant quelques points continuent à nous interroger...

Il n'y a pas de problème d'application de la théorie systémique de Charest tant que nous étudions des systèmes dont les finalités veulent répondre à des besoins immédiats de l'être humain. Ces finalités sont en quelque sorte "pragmatiques". Elles restent des finalités "intermédiaires", qui

²³ Nous avons d'ailleurs vu par l'analyse effectuée au chapitre deux que la grille semble effectivement s'appliquer assez souplement, c'est-à-dire d'une manière non forcée, au discours de Jean de la Croix.

²⁴ Cf. J. CHAREST, *La conception des systèmes...*, p. 45.

ont pour but la véritable finalité de l'être humain, c'est-à-dire son plein épanouissement et son bonheur²⁵, et qui s'inscrivent ainsi dans une dynamique de la poursuite du bonheur. Même au plan des fonctions de design et de gérance qui visent les besoins de beauté et de liberté, ces fonctions sont entrevues dans le sens de la confection de réalités qui combleraient ces besoins. Pour ce qui concerne la liberté, l'auteur affirme qu'elle est «inaccessible à l'homme. Elle n'est toujours qu'un point limite jamais atteint par lui»²⁶, ce qui n'empêche cependant pas que des finalités "libéralisantes" soient recherchées. Le besoin de beauté s'avère davantage "palpable", mais

ce cas est très embêtant. Le mieux que nous puissions dire, à propos de ces besoins, c'est qu'ils sont principalement satisfaits à travers des actes de perception où l'homme se reconnaît dans l'univers des formes qu'il affectionne et à travers ce geste de reconnaissance même, "voit" la valeur de sa propre personne²⁷.

La perception dont il est question ici nous renvoie peut être à l'acte de contemplation. L'être humain contemple les choses qu'il trouve belles en soi. Cependant, la beauté demeure un besoin relatif, car ce qui est beau pour l'un peut paraître une laideur pour l'autre. Néanmoins, malgré les goûts différents, on constate un besoin, une soif chez l'être humain de se satisfaire d'une perception de beauté quelconque. Ce qui nous réfère, non pas nécessairement à la fonction de design - fonction rattachée à la création de la beauté - mais à la fonction de consommation. Nous revenons ainsi à notre problème de départ. Dans la contemplation, on *jouit* de la perception de la

²⁵ Le bonheur exprime en effet un grand état de satisfaction intérieure ou ce qui en est la cause. Il s'avère compatible avec les diverses situations existantes et toutes les formes de l'activité.

²⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁷ *Ibid.*

beauté. Pourtant, bien qu'on consomme la beauté, on ne constate pas pour autant une désintégration ou une déstructuration de cette beauté. Les visiteurs d'un musée culturel où se trouvent exposées diverses sculptures et peintures n'*usent* pas ces chefs d'oeuvres. Ils en *jouissent* dans un état de contemplation, en ressentent une joie intérieure, mais laissent les oeuvres intactes. Le fait qu'ils y trouvent pourtant une satisfaction grande et profonde dénote sûrement que cela correspond à un besoin ultime, mais ce qui demeure étonnant est que ce besoin existentiel de bonheur, soit comblé par une activité se situant dans une fonction dite "inférieure", celle de la consommation et non celle du design, comme on aurait pu s'y attendre... Encore une fois, nous croyons que ces problèmes sont suscités par un manque de cohérence au plan des finalités entrevues et une piste de solution doit être élaborée.

2.3 ELABORATION D'UNE SOLUTION

Nous constatons finalement qu'une activité reliée au but existentiel de l'être humain ne correspond pas toujours aux fonctions telles que définies par Charest. En fait, on ne pourrait classer dans aucune des six fonctions systémiques une telle activité. N'y aurait-il pas là un indice nous démontrant qu'une septième fonction devrait être ajoutée aux six fonctions fondamentales déjà existantes et qui tiendrait compte des distinctions de finalités entrevues jusqu'ici? Cette septième fonction, à notre avis, offrirait vraiment à la théorie des fonctions systémiques de Charest un caractère universel applicable à toutes les activités humaines dans tous les secteurs possibles. Ainsi aucun système ne serait négligé, aussi bien les systèmes

industriels qui contribuent à fabriquer des choses utiles et belles, les systèmes socio-économiques qui contribuent à créer une harmonie et un ordre dans le monde, que les systèmes consistant à contempler la beauté du monde, aussi bien physique que psychique. De plus cette septième fonction permettrait de mieux intégrer le "système" religieux que l'auteur sentait peut être incompatible sous un certain angle, comme nous l'avons vu plus haut.

Introduire une septième fonction à la théorie systémique de Charest apparaît donc comme une solution souhaitable, d'autant plus que le chiffre sept dénote habituellement un caractère de plénitude. Si on accordait, à l'intérieur d'une semaine de travail, une journée pour chacune des six fonctions, notre septième fonction viendrait en quelque sorte couronner le septième jour de la semaine, jour de repos qui vient réparer la fatigue accumulée les jours précédents... Il nous est permis de plus d'entrevoir une telle solution comme plausible, étant donné que l'auteur lui-même, dans la partie théorique de son premier ouvrage, écrivait à propos du nombre six pour les fonctions fondamentales:

Au début du chapitre, nous avons posé le problème du nombre six concernant les fonctions fondamentales. A son sujet, nous avons exprimé un malaise, à savoir qu'il nous apparaissait à prime abord difficile, sinon impossible, d'établir une preuve pour ce nombre. Mais que pouvons-nous en dire maintenant? Il nous semble que nous avons à tout le moins légèrement progressé le long d'une courbe que nous pourrions appeler de vraisemblance en ce qui a trait tout aussi bien au nombre six qu'à la compréhension que nous avons maintenant des fonctions prises individuellement.²⁸

²⁸ *Ibid.*, p.54.

En effet, l'existence de seulement six fonctions fondamentales est vraisemblable, et nous ne rejettons pas ces constatations nous non plus, bien que cela paraisse maintenant paradoxal. C'est que la septième fonction que nous voulons introduire à l'intérieur de la théorie systémique de Charest revêt un caractère spécifique que les autres fonctions n'avaient pas.

Cette fonction supplémentaire - nous tenterons de lui donner une appellation plus loin - veut tenir compte de la finalité suprême, ou si l'on veut, de l'aspect d'absolu qui est déployé dans certaines activités humaines; or, la contemplation paraît en être le meilleur exemple. Par contemplation, nous ne voulons pas seulement entendre le regard d'attention ou d'admiration ou même d'étonnement devant une chose ou une situation dans lesquelles se révèlent une certaine beauté, ni non plus l'acte de concentration de l'esprit sur un objet quelconque, intellectuel ou religieux. La contemplation est aussi une activité ultime, qui, selon M.D. Philippe,

achève, repose, satisfait en profondeur. Le sujet qui contemple ne recherche rien d'autre - car dès l'instant où il contemple, il est dans une plénitude de joie. Il y a là une sorte d'enivrement chez celui dont tous les désirs sont comblés et qui a atteint son but le plus cher²⁹.

Philippe dit même que la contemplation «apparaît comme une sorte de jeu éminent», un jeu, qui comme c'est le cas pour les enfants, polarise «au

²⁹ M.D. PHILIPPE, *L'activité artistique, philosophie du faire*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 231. - Les passages que nous rapportons ici sont tous cités déjà dans le Mémoire de M. Massé auquel nous nous sommes particulièrement attardés pour cette partie traitant de la contemplation. En effet, l'auteur du Mémoire en question consacre une partie de son troisième chapitre à développer les aspects de l'acte contemplatif. Cf. M. MASSE, *Le design comme fonction de l'Esprit Saint..*, pp. 93-96.

moins pour un instant, toutes mes activités en les ordonnant à telle ou telle réalité connue, aimée»³⁰. Finalement, pour cet auteur, l'activité contemplative est entrevue «comme un acte parfait, un acte ultime, qui achève et perfectionne toute une série d'autres activités. C'est aussi un acte synthétique et simple, c'est un pur regard.»³¹. Au plan religieux, H.U. von Balthasar précise que la contemplation s'avère une expérience esthétique théologique de «bonheur et jouissance» dans laquelle on «atteint le mystère d'amour de Dieu en lui-même, mystère d'amour donné par le Christ et par l'Esprit Saint. La réalité formellement contemplée est l'amour personnel de Dieu.»³².

Ce développement de l'activité contemplative, aussi bien profane que religieuse, se révèle donc une activité complexe, difficile à cerner, quoique paradoxalement elle soit simple et synthétique. Néanmoins, elle correspond bien à une activité dont la finalité semble davantage ultime qu'intermédiaire. Elle achève, elle met un point final aux autres activités. Mais, ce qui est davantage intéressant, c'est que cette activité ne semble pas pouvoir exister sans le support d'autres activités³³. En effet, on ne pourra contempler si les activités des six fonctions fondamentales ne sont pas mises en mouvement. Dans la contemplation, on retrouve des éléments de consommation, de production, d'échange, de recherche, de design et de gérance en vertu de l'alternance de réceptivité et d'activités qu'on y rencontre, mais qui sont toutes polarisés en elle. En somme lorsqu'un être

³⁰ M.D. PHILIPPE, *L'activité artistique...*, p. 226.

³¹ *Ibid.*

³² H.U. von BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. I, *Apparition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965, p. 55.

³³ Dans un passage cité plus haut, J. Charest disait que dans une partie de l'activité religieuse, on a besoin, pour qu'elle survienne, «du support des six fonctions définies ci-haut.». J. CHAREST, *La conception des systèmes...* p.20. - L'auteur voulait-il laisser supposer ici la contemplation?...

humain contemple, il peut aussi bien consommer, produire, échanger, etc. Cependant, comme nous le verrons un peu plus loin, une différence notable marque l'exercice des fonctions au stade de l'acte contemplatif.

Ces réflexions au sujet de la contemplation semblent nous avoir éloignés quelque peu du but que nous nous proposons, c'est-à-dire introduire une nouvelle fonction dans la théorie systémique conçue par J. Charest. Or, ce n'est pas le cas, puisque justement elles nous serviront très amplement à élaborer les structures de cette fonction supplémentaire. En effet, nous suggérons précisément d'appeler cette septième fonction "contemplation". Etant donné que l'activité contemplative désigne un acte ultime et "terminal" en quelque sorte, il nous semble que sous cette appellation, nous pouvons inclure tout ce qui se rapporte à la perception, à la réception, à l'admiration, à l'enthousiasme, etc. , que peut provoquer une beauté, un bien ou une vérité. M. Massé, dans son Mémoire que nous avons signalé au chapitre deuxième, intuitionne justement que la contemplation pourrait être une fonction. Elle écrit:

...la contemplation de Dieu serait tout probablement la fonction principale pour laquelle la pastorale est mise en oeuvre. (...) Cette fonction de contemplation serait une "activité" d'amour, de reconnaissance et d'action de grâce³⁴.

Cependant, tout en formulant l'expression "fonction de contemplation", M. Massé ne réfère pas explicitement celle-ci à une fonction supplémentaire dans la théorie de Charest. Elle le sous-entend peut-être, mais elle ne développe pas le sujet proprement dit. Aussi il nous semble attrayant de

³⁴ M. MASSE, *Le design comme fonction de l'Esprit Saint...*, p. 60. - Nous avons cité ce passage au complet lors du deuxième chapitre.

déployer des efforts en ce sens afin de donner à la théorie des fonctions systémiques une véritable portée universelle.

D'autres raisons motivent le choix de cette septième fonction. Nous avons fait remarquer quelques lignes plus haut que l'acte contemplatif reprenait à son propre compte les autres fonctions fondamentales, mais d'une manière unique et originale. Les fonctions fondamentales déjà décrites seraient reprises au plan de la contemplation, mais cette fois, à un état pur, c'est-à-dire transfigurées en quelque sorte par "un je ne sais quoi", comme dirait si bien Jean de la Croix. Cet "un je ne sais quoi" peut aussi bien être l'amour ou l'esprit³⁵ qui se cache dans les tréfonds d'une activité s'inscrivant dans la catégorie de n'importe quelle fonction systémique fondamentale. Aimer, par exemple, c'est en quelque sorte un acte de consommation. Or, on ne constate pas ici de désintégration ou de déstructuration. Nous devons donc ajouter que tous les actes faits dans l'amour, ou dans un esprit d'amour, sont transfigurés, c'est-à-dire acquièrent une dimension qu'ils ne pourraient posséder autrement: il n'y a plus de perte d'énergie.

Par conséquent, la fonction de consommation qui a pour but de consommer, ne consomme plus pour ainsi dire, parce que tout est consommé maintenant dans l'amour. Nous possédons un très bel exemple de cela au livre de l'Exode dans l'épisode du buisson ardent (Ex 3,1-6): «le buisson était embrasé mais le buisson ne se consumait pas.» En fait, il y a véritablement consommation ici. Le buisson était embrasé, donc se consumait d'une certaine manière, mais à cause de la présence divine, cette consommation

³⁵ Par esprit, nous désignons par exemple une action faite dans un esprit de solidarité ou un esprit humanitaire, etc.

apparente était transfigurée par cette présence du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et il ne s'avèrait aucune perte, tant au plan matériel qu'énergétique. L'élément "buisson" du système représenté ici demeurerait intact.

Cet exemple frappant du buisson ardent nous incite à approfondir encore davantage notre réflexion. Nous avons vu au plan tout simplement humain, qu'un acte, le plus humble soit-il, peut être transformé radicalement par la contemplation³⁶. Le buisson ardent, lui, ne se consumait pas à cause de la présence divine. Aussi, si on passe du côté de la contemplation religieuse, l'amour qui transfigure n'est-il pas au fond engendré par l'Amour du Dieu trinitaire, c'est-à-dire le Saint-Esprit? Parler de l'Esprit Saint comme de l'Amour, c'est utiliser un langage très traditionnel dans la théologie-dogmatique et spirituelle de l'Eglise; cependant, à cause de son origine scripturaire, il garde encore aujourd'hui toute sa fraîcheur: «L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné.» (Rm 5,5). «Car ce n'est pas un esprit de crainte que Dieu nous a donné, mais un Esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi.» (2 Tm 1,7). Et cet Esprit d'amour transfigure radicalement les moindres gestes.

Chez les saints, par exemple, chaque acte posé est transformé par l'amour qui le sous-tend. Balayer ou laver les planchers nous semblent des actions très éloignées de la contemplation. Néanmoins, grâce à l'Esprit qui anime ces actes, ceux-ci sont transfigurés dans leur objet et acquièrent une très grande valeur spirituelle. Pourtant, l'action de balayer reste un balayage... En elle-même, cette action se classe comme une activité consommatrice, et elle l'est de fait. Le plancher sera effectivement balayé, et

³⁶ Par exemple l'amour maternel envers des enfants ne semble pas avoir d'épuisement.

pour cela il aura fallu dépenser des efforts. Cependant, une grande différence marque cette perte d'énergie. L'esprit ou l'amour, ou l'Esprit d'Amour, font acquérir à l'action de balayer une dimension nouvelle, bien différente. Balayer simplement dans le but de nettoyer peut apporter une satisfaction. Mais ce peut être aussi une corvée, une obligation. Dans ces cas, cette action ne vient pas combler une aspiration profonde de l'être humain, mais plutôt un besoin immédiat et très pragmatique. Tandis que balayer "dans" l'Esprit d'amour éclaire cette activité par une lumière transfigurante. Balayer continue physiquement à demander des efforts, sauf que la personne est renouvelée intérieurement en énergie. Un certain bonheur l'envahit alors, une joie existentielle, et elle ne sent plus nécessairement la fatigue, bien qu'en réalité elle ait dépensé des énergies. Il faut donc bien saisir la nuance lorsque nous disons qu'au plan de la fonction de contemplation on remarque une constance en énergie. Cette fonction reprend les autres fonctions fondamentales, elles les transfigurent, mais celles-ci conservent tout de même dans l'exercice des activités qui les caractérisent leur réalité propre. Il s'agit en quelque sorte d'une "méta-fonction".

Un autre exemple peut servir à mieux saisir cette nuance. La petite soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus, déambulant dans les couloirs du Carmel de Lisieux lors de sa dernière maladie, se faisait missionnaire à sa manière, et cela grâce à l'amour qui animait son geste, pourtant simple et banal. L'infirmière lui avait conseillé de faire tous les jours une petite promenade d'un quart d'heure dans le jardin. Ce conseil devenait un ordre pour elle. Un après-midi, la voyant marcher péniblement, une soeur lui dit:

Vous feriez bien mieux de vous reposer, votre promenade ne peut vous être profitable dans ces conditions, vous vous fatiguez, voilà tout!

- C'est vrai, répondit Thérèse, mais savez-vous ce qui me donne des forces?... Eh bien! *je marche pour un missionnaire*. Je pense que là-bas, bien loin, l'un d'eux est peut-être épuisé dans ses courses apostoliques; et pour diminuer ses fatigues, j'offre les miennes au Bon Dieu.³⁷

Marcher, dans les conditions où se trouvait la sainte de Lisieux, s'avérait une activité qu'on peut classer dans la fonction de la consommation, et effectivement il y avait une consommation au plan physique. Elle brûlait ainsi beaucoup d'énergie. Cependant, à cause de l'intention charitable et spirituelle qui se cachait derrière l'action de marcher, Thérèse de l'Enfant-Jésus qui consommait ainsi ses forces, ne les consommait plus d'une certaine manière. L'amour qui sous-tend sa marche renouvelle au fur et à mesure l'énergie dépensée, c'est-à-dire que physiquement Thérèse de l'Enfant-Jésus avait consommé des forces, mais cette consommation effective, cette déstructuration en quelque sorte de son être physique, était transfigurée, transcendée par cet amour qui l'animait. Intérieurement, au plus profond d'elle-même elle avait ainsi satisfait un besoin ultime qui la renouvelait et l'épanouissait. Bien que, d'une part, cette action de marcher, dans les conditions où elle se trouvait, soit pour elle un acte pénible qui consommait ses ressources, elle devenait, d'autre part, une occasion de remplir ses réservoirs spirituels... C'est en ce sens que l'on peut dire que la fonction de contemplation transfigure les autres fonctions tout en maintenant un même degré d'énergie.

³⁷ *Histoire d'une âme écrite par elle-même. Lettres. Poésies. Pluie de roses*, chap. XII, Paris, St-Paul, 1913, p. 230.

Etant donné cette constance énergétique, et c'est le cas pour chacune des six fonctions fondamentales exercées dans le cadre de la septième fonction, cela vient éclairer une autre interrogation suscitée par la grille de Charest, celle de la hiérarchie des fonctions systémiques. A l'intérieur de la septième fonction, qui reprend les autres fonctions fondamentales, la consommation n'est pas moins importante que la gérance, justement en raison du fait du maintien en énergie. Consommer peut tout aussi bien que la gérance, répondre au besoin de bonheur ultime de l'être humain, au plan de la fonction contemplative. Toutes les fonctions sont ainsi mises sur un pied d'égalité grâce à cette "méta-fonction". Ce qui ajoute une nouvelle note caractéristique à la fonction de la contemplation.

Enfin, une dernière remarque permettra de légitimer davantage nos propos. Lors de l'analyse des mentions explicites du Saint-Esprit dans la *Vive Flamme*, nous nous sommes aperçu que toutes les mentions réussissaient à se classer sous l'une ou l'autre des fonctions systémiques. Et même, pour plusieurs de ces mentions, plus d'une fonction se chevauchaient... Cette constatation vient confirmer les qualités particulières de la septième fonction. En effet, la contemplation, en tant que fonction, n'existe pas par elle-même, elle a besoin de s'appuyer sur une autre fonction. Elle transcende les autres fonctions et les transfigurent, et c'est pourquoi on peut en parler comme d'une "méta-fonction".

Finalement, nous parvenons au terme d'un long examen critique des résultats de notre analyse du chapitre deuxième et qui nous permet maintenant de mieux saisir en quel sens on peut concevoir, d'une manière

acceptable, que l'Esprit Saint exerce la fonction de consommation dans la *Vive Flamme d'amour* de Jean de la Croix. L'ajout d'une septième fonction, qu'on peut qualifier de "méta-fonction", apporte aussi des éléments de solution aux difficultés entrevues dans la définition de la fonction de la consommation. En effet, ces problèmes étaient dus au fait qu'on ne distinguait pas les finalités poursuivies par les activités mises en cause. Aussi, on pourrait conclure cette section en affirmant que lorsqu'il s'agit de consommer en vue d'autre chose, il s'agit alors d'un moyen, et cette activité concernerait la fonction de consommation telle que décrite par Charest. Il faudrait concevoir les actions d'*user* et de *jouir* de cette façon pour qu'on puisse les inclure toutes deux simultanément dans cette fonction. Mais si l'activité vise une finalité suprême de l'être humain, on pourrait alors dire qu'il s'agit encore de consommation, mais cette fois, d'une consommation transfigurée à la lumière de la fonction contemplative. Il convient maintenant d'effectuer un bref retour sur les résultats de nos analyses antérieures sous l'éclairage de ces réflexions critiques.

3.4 RETOUR SUR LES FONCTIONS DE L'ESPRIT SAINT DANS LA *VIVE FLAMME*

La dernière section de ce chapitre se doit d'être consacrée, en effet, à une relecture, en quelque sorte, des analyses des fonctions systémiques fondamentales à partir des modifications que nous avons apportées à la grille d'analyse en y introduisant cette septième fonction qu'on a appelée "fonction de la contemplation". Aussi, une seconde analyse, plus synthétique cependant, s'avère nécessaire au terme de notre étude afin de revoir toutes

les fonctions exercées par l'Esprit Saint, et particulièrement la consommation, transfigurées à la lumière de la contemplation, fonction plus noble, plus élevée et transcendante qui reprend à son compte, d'une manière originale, les autres fonctions fondamentales. Nous pressentons en effet des éléments de solution au problème qui se posait à nous lors des conclusions préliminaires de notre analyse.

En effet, grâce aux caractéristiques attribuées à la septième fonction décrite dans les pages précédentes, il paraît plus acceptable que Jean de la Croix ait entrevu le Saint-Esprit comme une *Vive Flamme*, c'est-à-dire un consommateur. Car ce feu, croyons-nous, renvoie quelque peu à l'image du buisson ardent que nous évoquions plus haut, bien que Jean de la Croix ne réfère pas explicitement à cet épisode scripturaire au cours de la *Llama*. Cet exemple peut nous aider en effet à saisir l'Esprit Saint comme la "Vive Flamme d'amour" qui semble consumer l'âme qu'il veut unir à Dieu, c'est-à-dire qu'il chercherait normalement à désintégrer ou déstructurer tout simplement. Or, dans la *Llama* qui nous situe à la fin des nuits purificatrices, il n'est plus question de purification proprement dite, comme nous l'avons déjà expliqué. L'étape purificatrice où il consommait pour détruire les imperfections était reliée ultimement à une finalité "intermédiaire", c'était un moyen en vue de parvenir à un objectif suprême, celui de l'union divine. L'Esprit Saint apparaît ainsi véritablement comme un pédagogue compétent dans le discours de Jean de la Croix. Il continue par la suite à exercer sa flamme vive dans l'âme, même après l'avoir purifiée; maintenant il termine de l'embraser, mais sans pour autant la consumer. Il la rend apte à participer à la vie divine et la transforme ainsi en une flamme d'amour, étant lui-même l'Amour. C'est ce que Jean de la Croix déclare lui-même dans un long passage du deuxième chapitre de son dernier traité et qu'il est utile de citer ici, à

notre avis, afin de donner appui à nos propos³⁸:

Par ce *cautère*, ainsi qu'il a été dit, est ici entendu le Saint-Esprit, parce que comme dit Moïse au Deutéronome, "*Notre Seigneur Dieu est un feu qui consume*" (Dt IV.24), c'est à savoir, un feu d'amour; duquel, comme la force est infinie, il ne se peut estimer comme il peut consumer et transformer en soi l'âme qu'il aura touchée. Et toutefois il embrase et absorbe chacune, les unes plus, les autres moins, selon qu'il les trouve disposées; et ce, tout autant que bon lui semble, et comme et quand il veut. Et comme c'est un feu d'amour infini, quand il veut toucher une âme un peu étroitement, l'ardeur de l'âme monte à un si haut degré d'amour qu'il semble à l'âme qu'elle brûle plus fort que toutes les ardeurs du monde. C'est pourquoi elle appelle en cette union le Saint-Esprit *cautère*. Parce que, comme le feu d'un cautère est plus ardent et plus véhément et fait plus d'escarres que les autres feux, ainsi comme l'acte de cette union provient d'un feu d'amour si enflammé, par-dessus tous les autres, c'est pourquoi elle l'appelle *cautère* en comparaison d'eux. Et parce qu'en cet endroit ce feu divin tient l'âme toute transformée en soi, non seulement elle sent le *cautère*, mais aussi elle-même tout entière est convertie en un *cautère* de feu très ardent.

Et c'est chose admirable et digne d'être racontée: nonobstant que ce feu de Dieu soit de telle efficace pour consumer promptement, qu'il consumerait aussi aisément mille mondes que le feu ferait une poignée d'étoupe, **il ne consume pas néanmoins, ni ne détruit l'âme en laquelle il brûle de cette façon**, et moins encore lui donne-t-il de fâcherie (déplaisir), mais plutôt, selon la mesure de la force de l'amour, il la déifie et la délecte, brûlant et ardant en elle avec suavité. Et cela arrive ainsi à

³⁸ Il s'agit des mentions 30, 31 et 32.

cause de la pureté et de la perfection de l'esprit auquel il brûle dans le Saint-Esprit, ainsi qu'il arriva aux Actes des Apôtres, là où ce feu arrivant avec grande véhémence embrasa les disciples (Ac II,3), lesquels, comme dit saint Grégoire (*Hom. 30 in Evangelia*) furent brûlés intérieurement d'un amour très suave. Et c'est ce que l'Eglise donne à entendre, quand elle dit à ce même propos: "*Le feu descendit du ciel, non en brûlant, mais en jetant sa splendeur; non en consumant, mais en éclairant.*" (Lundi de la Pent., 2e répons de Matines)³⁹.

Jean de la Croix affirme donc, d'une manière très explicite, que le feu du Saint-Esprit est un feu d'amour consumant. Dans cet extrait de la *Llama*, il montre bien toutes les ressources ardentes de ce feu qui peut consumer (ou consommer) avec véhémence, qui peut même détruire ou déstructurer "mille mondes"... Mais, tout aussitôt, le Docteur du Carmel contredit ses affirmations, car «c'est chose admirable et digne d'être racontée», ce feu, bien que dévorant à l'extrême, «ne consume pas néanmoins, ni ne détruit l'âme en laquelle il brûle de cette façon»... Au contraire, «il la déifie et la délecte, brûlant et ardent en elle avec suavité»... Nous sentons pratiquement que le Saint-Esprit trouve du plaisir à combler ainsi l'âme qu'il a purifiée auparavant. Il la brûle avec suavité, c'est-à-dire avec une douceur exquise et agréable; l'âme ressent naturellement cette sensation agréable, mais l'Esprit Saint semble aussi y trouver une joie profonde... Jean de la Croix nous dit d'ailleurs dans deux autres passages de la *Vive Flamme* que l'Esprit célèbre, qu'il se fait en l'âme des fêtes de joie et d'allégresse. Nous avons déjà eu l'occasion de citer ces passages, mais il vaut la peine de les relire à la clarté de ce nouveau contexte⁴⁰:

³⁹ VF 2, 2-3 (LM991-992). Les caractères en gras sont de nous.

⁴⁰ Nous citons cependant plus largement que dans le chapitre deuxième ce qui entoure la mention no 11 du Saint-Esprit étant donné l'intérêt marquant de ce passage pour notre propos.

Mais comment se peut-il dire qu'elle (la flamme) la frappe, puisque désormais il n'y a plus rien à frapper en l'âme, l'âme étant désormais toute cautérisée du feu d'amour? C'est chose merveilleuse: car comme l'amour n'est jamais oisieux, mais en un mouvement continu, comme la flamme jette toujours des élans de flamme çà et là, ainsi l'amour -duquel le propre office est de frapper pour énamourer et caresser - comme en une telle âme il est en guise d'une vive flamme, il lui lance ces coups comme de tendres élans de flamme d'amour délicat, exerçant et pratiquant joyeusement et délicieusement le métier et le jeu d'amour, comme dans le palais de ses noces - ainsi que faisait Assuérus avec Esther son épouse (Esth. II,17), lui montrant là ses grâces, lui découvrant là ses richesses et la gloire de ses grandeurs - afin que ce qui est dit aux Proverbes s'accomplisse en cette âme: *"Je m'éjouissais par chaque jour, me jouant en tout temps en sa présence, prenant mes ébats par tout le monde, et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes"* (Prov. VIII, 30-31), c'est à savoir, en leur communiquant ces délices. A raison de quoi ces blessures - qui sont ses jeux - sont des flammes de tendre attouchement, qui touchent l'âme de fois à autre, par manière de feu d'amour, lequel n'est point oisif. L'âme dit donc: ces flammes blessent tendrement

De mon âme le centre le plus secret.

Parce que cette solennité du Saint-Esprit se passe en la substance de l'âme, où ni le sens ni le diable ne peuvent aborder... [11]

Et partant, ces mouvements de Dieu et de l'âme ensemble ne sont pas seulement des splendeurs, mais aussi des glorifications qui se font en l'âme; parce que ces mouvements et élans de flammes sont les jeux et fêtes joyeuses que nous disions au second verset du premier

couplet que le Saint-Esprit faisait en l'âme, en lesquels il semble toujours qu'il veut achever de donner la vie éternelle et de la conduire à sa parfaite gloire, l'introduisant désormais à bon escient dedans Soi. [45]

Ainsi, lorsque l'Esprit Saint brûle l'âme avec suavité, après les purifications préliminaires, il semble maintenant s'amuser en quelque sorte... Jean de la Croix nous dit en effet que ce sont des "jeux d'amour" auxquels le Saint-Esprit se livre "joyeusement et délicieusement" et il y trouve un tel plaisir qu'il organise en l'âme une solennité. N'y aurait-il pas ici des éléments d'une activité de contemplation? En effet, le Saint-Esprit, en procédant au grand "ménage" de l'âme grâce à sa vive flamme, provoque une certaine déstructuration. Cela correspond bien à la définition de la fonction de la consommation. Mais maintenant, il semble au contraire "restructurer" l'âme - qu'il a purifié, il la *déifie*, comme nous le disait Jean de la Croix un peu plus haut. Et dans ce processus de déification, il y trouve une joie très profonde, au point qu'il organise en l'âme elle-même des célébrations d'allégresse... On pourrait dire que l'Esprit Saint contemple son oeuvre, qui n'est nulle autre que l'union de l'âme avec Dieu, et cette contemplation se manifesterait par des fêtes de joie, comme chez les enfants... Il devient même un peu fougueux, impulsif et enthousiaste... Il «bat des ailes dans la flamme de l'amour»⁴¹...

Jean de la Croix ne dit pas explicitement que le Saint-Esprit contemple son oeuvre en l'âme. Cependant, n'y aurait-il pas lieu de voir dans tous ces élans festifs et joyeux un certain état contemplatif de sa part? Ne pourrait-on pas avancer l'hypothèse que l'Esprit Saint s'apparente à un contemplatif, sous les manifestations glorieuses de sa flamme qui, en quelque sorte,

⁴¹ VF 3,16. Cf. mention 50. (MS184).

divinisent l'âme? Nous ne pouvons l'affirmer clairement, mais néanmoins nous ne pouvons nier que ses actions, surtout l'étape purgative terminée, sont comme transcendées par quelque chose qu'on pourrait nommer l'amour. En effet, ses activités, au plan de la fonction de la consommation, et l'on pourrait en dire autant pour ce qui concerne ses agirs s'inscrivant dans les autres fonctions, sont comme transfigurées par un leitmotiv, celui même de l'amour. Lorsque le Saint-Esprit consomme, il consomme par amour et dans l'amour. Lorsqu'il produit, c'est par amour et dans l'amour. Et il en est de même pour l'échange, la recherche, le design et la gérance. Tout ce qui motive son activité n'a nulle autre source que l'amour. Tous ses actes, les plus cachés et les plus humbles aux plus manifestes et spectaculaires, sont transcendés par l'amour. Au sein de la Trinité, il est d'ailleurs lui-même l'Amour⁴². Il contemple éternellement le Père et le Fils dans un regard pur d'amour, et le Père contemple son Fils dans l'Amour, et le Fils contemple son Père dans l'Amour⁴³.

Dans les âmes, pourrait-on supposer que le même phénomène se reproduit? Le Docteur du Carmel écrit au début de la *Vive Flamme*

que le Père, le Fils et le Saint-Esprit " *viendraient vers celui
qui L'aimerait et feraient leur demeure chez lui*" (Jn

⁴² G. Morel le fait effectivement remarquer: «Le concept d'Amour est le concept suprême qui fonde d'un bout à l'autre tout le discours de saint Jean de la Croix au sujet de Dieu. C'est en l'Esprit que trouve son sens épanoui le mouvement qu'emporte le Fils vers le Père et le Père vers l'Esprit: la définition décisive de l'Esprit est qu'il est amour. (...) C'est donc au niveau de l'Amour que doit être comprise toute la réalité divine: l'Amour n'est pas seulement une attribution de l'Esprit, mais parce que l'Esprit est produit par l'activité commune du Père et du Fils cette activité est une activité d'amour. Rappelant la prière sacerdotale du Christ, saint Jean de la Croix répète que le Père et le Fils vivent en unité et que cette unité est "unité d'amour" (CS 38,4).» G. MOREL. *Le sens de l'existence selon s. Jean de la Croix*, t. II, *Logique* (Coll. "Théologie", no 46), 1960, p. 224.

⁴³ «Les Trois se communiquent nécessairement à la fois, parce que nous sommes dans l'ordre opératif de l'Amour divin, de cet Amour qui est commun aux Trois puisqu'il est soit l'Esprit lui-même, soit l'Esprit-Amour *du Père*, soit l'Esprit-Amour *du Fils*.» G. LEBLOND. *Fils de lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Saint-Léger, Vauban, 1961, p. 228.

XIV,23) - ce qui devait être en le faisant vivre et demeurer en une vie de Dieu, au Père, au Fils et au Saint-Esprit. [1-2]

Il dit aussi, au cours du troisième chapitre:

l'âme aime ici Dieu non par elle-même, mais par Lui-même - ce qui est une admirable *excellence*, car ainsi elle aime par le Saint-Esprit, ni plus, ni moins que le Père et le Fils S'aiment, ainsi que le Fils même le dit en saint Jean: "*Que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux et moi en eux.*" (Jn XVII,26). [64]

Il semble donc y avoir un mouvement trinitaire en l'âme. Mais cette participation à la vie de la Trinité, c'est l'Esprit Saint lui-même qui l'a introduite en elle. C'est lui, qui, dans l'amour, a restructuré l'âme pour qu'elle puisse jouir de l'union divine. Or, cette restructuration de l'âme a été effectuée à partir, non pas d'une activité productive, mais d'une activité se classant d'abord comme une activité de consommation, brûler impliquant habituellement une désintégration d'éléments. Mais comme nous ne constatons pas une perte d'énergie apparente, et qu'il y a au contraire une restructuration, cela laisse supposer que la fonction de consommation serait ici exercée dans la lumière de la fonction contemplative, d'autant plus que cette activité correspond à une finalité suprême, l'union divine, qui engendre, de part et d'autre, une béatitude. L'âme est comblée de bonheur, et le Saint-Esprit jubile en des fêtes d'allégresse de son côté⁴⁴. C'est par lui, dans son mouvement contemplatif, pourrait-on dire, que l'âme peut aimer

⁴⁴ En somme, la joie dont il est question ici rejoint bien ce que le Christ disait à ses Apôtres après la Cène: «Je vous ai dit cela pour que *ma joie soit en vous* et que votre joie soit parfaite.» (Jn 15,11). Cette joie du Christ n'est-elle pas justement cette jubilation du Saint-Esprit dans les âmes, telle que nous la rapporte Jean de la Croix. D'ailleurs, le Docteur du Carmel nous situe en quelque sorte dans cette perspective johannique à l'intérieur de la *Vive Flamme d'amour*. Cf. les mentions 1, 2 & 64 que nous venons de citer.

Dieu et qu'elle lui permet aussi de s'aimer en lui:

Et comme en ce présent que l'âme fait à Dieu, elle Lui donne
le Saint-Esprit, comme chose sienne et avec une volontaire
remise, **afin qu'Il S'aime en Lui** ainsi qu'il le mérite...
[62]

L'Esprit Saint est comme le joint d'amour entre les divines Personnes de la Trinité, ainsi qu'entre l'âme "divinisée" et la Trinité⁴⁵, mais il est aussi celui qui accomplit ses actions dans l'amour et leur fait acquérir ainsi une dimension nouvelle. Même si Jean de la Croix n'emploie pas le terme de contemplation en parlant du Saint-Esprit, on pourrait dire en quelque sorte qu'il agit dans un état de contemplation, c'est-à-dire par amour. Il est «un feu d'amour infini»⁴⁶.

Nous pourrions conclure notre Mémoire en reprenant, à la lumière de la fonction contemplative, les six fonctions systémiques fondamentales établies d'abord par Charest et qu'on retrouve à travers l'analyse des agirs de l'Esprit Saint dans la *Llana* de Jean de la Croix. Car en consommant, il semble que l'Esprit contemple; en produisant, qu'il contemple aussi; et ainsi de suite. Dans la sphère de la contemplation amoureuse, consommer s'avère aussi important que gérer, étant donné que dans l'amour - comme nous l'avons déjà dit - il n'y a plus de perte d'énergie, on constate même une certaine restructuration. Tout est récupéré pour être transformé en amour.

⁴⁵ Nous avons vu plus haut, au cours de l'analyse des mentions du Saint-Esprit, qu'il sert justement d'intermédiaire, qu'il "s'use" pour qu'un échange soit possible. Or, à la lumière des précédentes réflexions, nous pourrions dire que cette *usure* s'inscrit dans le cadre de la fonction d'une activité consommatrice transfigurée par la fonction contemplative. L'Esprit Saint trouve dans cette *usure*, qui en réalité ne l'épuise pas, sa raison d'être en quelque sorte... Cette activité s'inscrit dans l'essence même de sa Personne divine.

⁴⁶ VF 2.2 (LM991).

Effectuons donc une deuxième lecture à la lumière de l'amour contemplatif qui transfigure les finalités des fonctions systémiques.

D'abord, au plan de la consommation, nous constatons que c'est la fonction caractéristique de l'Esprit Saint selon la *Vive Flamme*. Si cette fonction prend tellement d'importance dans l'agir du Saint-Esprit, ce n'est pas sans raison. D'une part, l'Esprit Saint apparaît comme un simple consommateur, selon la définition donnée par Charest, lorsqu'il agit en vue d'autre chose. On constate alors une désintégration. C'est l'étape purgative, dans laquelle l'âme se sent blessée et elle en souffre, comme la bûche qui gémît ou bouillonne aux premiers contacts de la flamme:

Parce qu'en cette disposition de purgation, cette flamme, au lieu de l'éclairer, l'obscurcit; que si elle lui fournit quelque lumière, c'est seulement pour voir et découvrir ses misères et défauts. Et ainsi, elle ne lui est pas douce, mais pénible; car, bien que parfois elle lui laisse quelque chaleur d'amour, c'est avec tourment et oppression. (...) Tellement que cette flamme ne la réfectionne pas, ni ne lui donne paix, mais la consume et l'accuse - peu s'en faut qu'elle ne la fasse défaillir et mourir de peine en la connaissance de soi-même⁴⁷.

Mais cette consommation ne s'effectue pas en vue de combler un besoin égoïste de satisfaction. Le Saint-Esprit n'est quand même pas un bourreau!... La purification s'avère un moyen qu'il emploie pour vaquer à son travail de préparation. Aussi, tout ce qui motive la purification, les brûlures et les blessures n'est autre que l'amour qu'il porte à l'âme⁴⁸. Il agit un peu à

⁴⁷ VF 1,19 (LM972).

⁴⁸ J. H. Nicolas dit justement que «L'intuition géniale de saint Jean de la Croix (...) est que l'action purificatrice du Saint-Esprit s'exerce par la grâce même de la contemplation.» J. H. NICOLAS,

la manière d'une mère qui punit son enfant. La punition, en soi, est une consommation. Mais la mère recourt à ce moyen habituellement parce qu'elle aime son enfant, et elle le fait pour son bien. La pédagogie du Saint-Esprit est semblable.

Aussi, d'autre part, il blesse, brûle l'âme d'une manière tendre et suave, et cela en vue de la guérir:

Or, pour donner à entendre quelle est cette *blessure* avec laquelle l'âme parle ici, il faut savoir que le cautère de feu matériel en quelque part qu'on le pose, fait toujours une plaie et a cette propriété qu'étant posé sur une plaie qui n'aurait pas été faite par le feu, il fait que ce soit une plaie de feu. Ce cautère d'amour a cette même propriété: car, soit que l'âme qu'il touche soit blessée d'autres plaies de misères et de péchés, soit qu'elle soit saine, il la laisse tout aussitôt blessée d'amour, et les plaies qui provenaient d'une autre cause, demeurent désormais des plaies d'amour. Bien qu'à la vérité il y ait différence entre ce cautère d'amour et le cautère matériel. C'est que celui-ci ne peut pas guérir la plaie qu'il fait - à laquelle, pour ce, il faut appliquer d'autres médicaments - mais la plaie que fait le cautère d'amour ne se peut guérir par un autre médicament, si ce n'est que le même cautère qui l'a faite la guérisse, et lui-même qui la guérit, l'ouvre en la guérissant. Parce que chaque fois que le cautère d'amour touche la plaie d'amour, il en fait une plus grande, et par ce moyen, tant plus il la blesse, tant mieux il la panse et guérit.⁴⁹

Quand le Saint-Esprit devient un feu dévorant, p. 282. - Cet auteur veut signifier ici la contemplation au niveau de l'âme, mais ne pourrait-on pas dire aussi que l'Esprit Saint la purifie au moyen d'une "consommation contemplative", c'est-à-dire dans l'amour?...

⁴⁹ VF 2,7 (LM994).

On sent dans ces paroles de Jean de la Croix que l'Esprit Saint travaille dans l'âme avec beaucoup de délicatesse. Il y prend même du plaisir, une jouissance qui relève en quelque sorte d'un état de contemplation:

O caressante blessure. Donc, ô blessure d'autant plus *caressante* que le feu d'amour qui la cause est plus haut et relevé, vu que comme le Saint-Esprit l'a faite pour cette seule fin, qui est de caresser l'âme, et que le désir et la volonté qu'Il a de la caresser sont grands, aussi cette plaie doit être grande, parce qu'elle sera grandement caressée. Donc, ô heureuse *blessure*, faite par Celui qui ne sait que guérir, ô fortunée et très heureuse *blessure*, (...) Celui qui t'a faite est grand. Et ta caresse est grande, puisque le feu d'amour qui te caresse selon ta capacité et ta grandeur est infini! [34].

Donc, dans un deuxième temps, le Saint-Esprit poursuit son activité consummatrice, mais cette fois, dans le cadre de la fonction contemplative. Son activité prend alors une dimension beaucoup plus positive, elle devient ultime, terminale, et se traduit envers l'âme par des blessures suaves, des guérisons, des caresses et même des jeux d'amour et des festivités, comme nous l'avons vu dans les passages cités précédemment. Et comme il est l'intendant officiel de l'Epoux, il doit donc, en conséquence, préparer un refuge confortable pour le Bien-Aimé dans le centre de l'âme. Mais cela réclame un ménage en profondeur, et seul le feu de l'amour peut être efficace, les "poussières" ou les "détritus" étant les sens ou le démon qui mettent obstacle à la vie de Dieu en l'âme⁵⁰. Voilà pourquoi la fonction de la consommation prend autant d'espace dans les activités accomplies par le Saint-Esprit dans la *Llana*.

⁵⁰ Et parfois même le directeur spirituel peut être un obstacle lorsqu'il ne laisse pas libre cours au Saint-Esprit.

Cette préparation exige aussi le recours à la fonction de production. Encore une fois, seul l'amour motive les actes productifs de l'Esprit Saint en l'âme. Il transforme, invite, propose, couvre, oint toujours pour embraser l'âme d'amour. C'est le Dieu d'amour qu'il construit progressivement en elle, l'unissant ainsi toujours plus profondément à l'Etre divin.

Mais pour édifier le Dieu d'amour en l'âme, un plan doit être conçu. C'est encore l'Esprit Saint qui planifiera les étapes et les matériaux pour la "construction". Il doit recourir à la fonction de design, car Dieu étant la beauté, il doit voir à ce que l'âme puisse être dans les dispositions pour être transformé en la beauté divine. Jean de la Croix nous le rappelle dans la *Montée du Carmel* :

l'âme qui est affectionnée à la beauté de quelque créature est souverainement laide devant Dieu. C'est pourquoi cette âme ne se pourra transformer en la beauté qui est Dieu, parce que la laideur n'atteint point à la beauté.⁵¹

L'Esprit Saint, avec ses pinceaux (ou ses flammes), colore l'âme de nuances d'amour, et l'embellit graduellement. Mais un jour vient, où l'âme pressentant toute la beauté de cette oeuvre divine d'amour, n'en peut plus, car « *la vision de Ta beauté me tue!* »⁵², et elle demande au Saint-Esprit qu'enfin la toile de cette vie présente soit arrachée.

C'est à l'Esprit que revient la décision de parachever son oeuvre déjà entreprise. Encore une fois, le choix du moment et la manière pour le faire est déterminé et influencé dans et par l'amour.

⁵¹ MC, Livre I, c.4,4 (LM69)

⁵² CS B, Str. 11, v. 2. (Cf. LM749).

Lorsqu'enfin la décision d'arracher l'âme à cette vie pour l'introduire dans le mystère d'amour trinitaire est arrêtée, un merveilleux échange s'accomplit. L'Esprit Saint transfère l'âme du système humain au Système divin. Rien n'est perdu en cours de route, au contraire, tout est transfiguré dans l'amour, et l'on pourrait dire que l'Esprit Saint peut enfin "se contempler" *en vérité* dans cette âme divinement transformée.

En vérité, parce que, tout au long de ce processus purificateur dans la flamme d'amour, l'Esprit Saint exerçait la fonction de chercheur. Il cherchait avidement l'âme pour se l'unir, pour la rendre authentique dans la beauté de Dieu.

* * * * *

Ce chapitre, dernière étape de ce Mémoire, s'inscrivait dans le déroulement normal de notre processus de recherche. Il nous a permis, d'abord, de vérifier si l'Esprit Saint, tel que nous le décrit le Docteur du Carmel dans son dernier traité, apparaissait vraiment comme un consommateur. Les conclusions préliminaires du chapitre deuxième nous tournaient vers cette fonction, et l'examen plus détaillé de la première section de ce chapitre confirmait nos résultats. Or, nous avons vu que cette conclusion posait quelques problèmes. Ceux-ci furent la source de plusieurs questionnements au sujet de la grille d'analyse, que nous avons par la suite examinée. Nous avons alors constaté qu'il était possible d'ajouter aux six fonctions fondamentales une septième fonction, appelée "fonction de la contemplation", et qui confère à la théorie de Charest un caractère universel

encore plus large applicable à l'ensemble de tous les systèmes qui existent. Cette fonction supplémentaire nous permet de concevoir qu'une fonction telle que la consommation puisse être exercée d'une manière importante par l'Esprit Saint, étant donné qu'à la lumière de la contemplation, on constate que toutes les fonctions systémiques sont reprises, mais transfigurées par une valeur qui les met sur un pied d'égalité, c'est-à-dire l'amour.

Ainsi, la riche métaphore employée par Jean de la Croix pour parler de l'Esprit Saint, la *Vive Flamme d'amour*, ne fait plus difficulté. S'il semble exercer une fonction située au bas de l'échelle des fonctions systémiques, ce n'est qu'à l'intérieur d'une étape pédagogique. Après la nuit purificatrice, l'action du Saint-Esprit dans les âmes peut être comparée au buisson ardent de l'Exode. Il brûle, mais ne consume pas...

CONCLUSION

Un peu à la manière de la *Montée du Carmel*, nous avons traversé différentes étapes tout au cours de cette laborieuse recherche. D'abord, nous avons franchi l'étape préliminaire qui nous introduisait plus immédiatement à l'objet propre de notre étude. Saint Jean de la Croix, parce qu'il a été un homme vraiment "incarné" dans les perspectives historiques de son époque, semble-t-il, quelque chose encore à nous dire aujourd'hui. Son témoignage de la «vérité qui interpelle les hommes de tous les temps»¹, conserve toute sa fraîcheur, non seulement à cause de ses qualités littéraires qui nous ont donné l'Oeuvre que nous connaissons aujourd'hui, mais aussi grâce à ses grandes qualités très "humaines" et "spirituelles". Ces vertus ont laissé une empreinte indélébile à l'itinéraire spirituel que Jean de la Croix propose aux âmes avides de Dieu, et nous avons découvert que le Saint-Esprit agit d'une façon fondamentale dans le processus purificateur de l'union divine. Son activité est particulièrement décrite dans la *Vive Flamme d'amour*, dernier traité de Jean de la Croix consacré au «plus haut degré de perfection auquel l'âme peut arriver en cette vie - qui est la transformation en Dieu - »².

¹ LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, et J.-M. PETIT, *Actualité de Jean de la Croix...*, p. 11.

² Prologue, 3. (LM954).

Aussi, dans une deuxième étape, nous avons concentré nos regards sur cet ouvrage qui commente un poème très enflammé et embrasé s'adressant d'abord à la *flamme vive d'amour*, qui, pour Jean de la Croix, représente l'Esprit Saint. Dans ce traité, nous avons relevé 68 mentions explicites du Saint-Esprit que nous avons scrutées à l'aide d'une grille d'analyse de nature systémique, celle de J. Charest, qui nous permettait de catégoriser les diverses activités de l'Esprit dans le cheminement spirituel des âmes. En effet, cette grille d'analyse, utilisée déjà par l'équipe de recherche de théologie à laquelle se rattache notre Mémoire, classe en six fonctions fondamentales toutes les activités qu'on peut retrouver chez un être humain, activités s'inscrivant à l'intérieur de systèmes. L'application d'une telle grille anthropologique à l'agir divin du Saint-Esprit demeurait dans l'ordre de la possibilité, étant donné que c'est à travers les ressources du langage humain tel que déployé par le Docteur du Carmel pour signifier son activité, que nous avons pu faire une utilisation de cette grille. Effectivement, nous nous sommes penché sur le discours de Jean de la Croix qui, par les possibilités littéraires et langagières humaines, nous exprimait sa vision de l'activité divine de l'Esprit Saint à l'intérieur d'un "système mystique". Aussi, l'analyse des mentions du Saint-Esprit dans la *Vive Flamme* nous a permis de voir la troisième Personne de la Trinité comme un consommateur, un producteur, un échangeur, un chercheur, un designer et un gérant. Mais ce qui a surtout ressorti de notre travail analytique, c'est que le Saint-Esprit, dans le système de la vie spirituelle, apparaissait davantage comme un consommateur, ce qui s'accorde bien avec le titre de la *Vive Flamme d'amour*.

La troisième et dernière étape de notre recherche nous a permis de revoir les conclusions préliminaires de l'analyse à la lumière d'un examen

plus critique voulant faire ressortir davantage le sens plénier de la fonction de consommation. Or, selon la théorie systémique des agirs de l'être humain de Charest, la fonction de consommation, bien que nécessaire à tout système, est dite inférieure, et se classe au dernier échelon dans l'établissement d'une hiérarchie des fonctions. Si on examine attentivement les phases du système spirituel de Jean de la Croix, on constate que l'action du Saint-Esprit comme "Vive Flamme d'amour" se présente effectivement dans un premier temps, celui des deux premières nuits de purification, comme consommatrice. Il y a en effet une consommation, c'est-à-dire une déstructuration, une destruction quelconque de l'âme. Mais dans un deuxième temps, celui qui est décrit justement dans la *Llama* - temps de préparation plus immédiat au mariage mystique - , on remarque plutôt, bien que l'Esprit Saint continue de faire vibrer sa flamme vive, une certaine restructuration de l'âme. Jean de la Croix dit qu'elle est rendue divine pour pouvoir participer à la vie trinitaire. Le processus purificateur est terminé. La blessure provoquée par la flamme du Saint-Esprit n'est plus douloureuse maintenant, au contraire elle s'avère délectable, tendre et caressante...

Ces paradoxes nous ont amené à nous interroger sur la fonction de consommation telle que la définissait J. Charest. Nous y avons découvert certaines incohérences, qui, à notre avis, devaient être résolues. Il nous a semblé qu'on ne distinguait pas suffisamment dans la définition de cette fonction, les deux sortes de finalités qui régissent tout agir humain, finalité ultime et terminale qui comble la soif existentielle de l'être humain en ce qui a trait au bonheur, et finalité intermédiaire, de moyen qui permet d'atteindre progressivement cet état de bonheur. La fonction de consommation décrite par Charest correspond bien à cette finalité de moyen, croyons-nous. Sauf que dans certains cas, bien que nous constations une

activité de consommation, il n'y a pas à proprement parler de destruction ou de destructuration. Il s'agirait alors d'une activité dont la finalité est ultime. La contemplation de quelque chose qui apporte un bonheur profond, une certaine "béatitude", entre dans cette catégorie d'activité. Mais ce qui occasionne le problème ici demeure dans le fait que l'activité de contemplation s'inscrit dans la fonction de consommation. Or, bien qu'une satisfaction profonde soit donnée par cette activité, il n'y a pas pour ainsi dire de consommation étant donné qu'on ne trouve pas dans ce cas de destructuration. Ce qui est contemplé demeure en soi intact et n'a pas subi d'altérations. Pourtant le sujet qui contemple a été comblé d'une joie profonde, il a été en quelque sorte restructuré au plus profond de lui-même.

Ce dilemme nous a amené à proposer une septième fonction dans la théorie systémique de l'agir de l'homme, et qui tiendrait compte de ces deux sortes de finalités. Nous avons justement accordé le nom de "fonction de contemplation" à cette fonction supplémentaire et aussi particulière. Elle est originale par rapport aux autres fonctions étant donné que celle-ci n'existe pas sans le support des autres fonctions. Elle possède en réalité les qualités d'une "méta-fonction". Elle ne supprime pas les autres fonctions, ni leur enlève leur propriétés; elle les reprend tout simplement et les fait transcender dans leur finalité. Sur ce plan, la hiérarchie des fonctions disparaît. Consommer peut tout aussi bien combler l'être humain de bonheur que l'exercice de la gérance. Aussi, il nous est maintenant aisé d'accepter que l'Esprit Saint puisse être un consommateur. Il ne consomme pas dans le simple but de se satisfaire. Au contraire, sa consommation, du moins dans la *Vive Flamme d'amour*, relève de la contemplation en quelque sorte. Diviniser l'âme à l'aide des ardeurs de sa flamme provoque chez lui des élans

d'allégresse. Il joue d'amour en l'âme, il la comble de grâces par sa flamme, et lui-même, par ces jeux, y trouve une *jouissance*, pourrait-on dire, "contemplative", qui se manifeste par des fêtes d'allégresse. Bien que l'âme y participe elle aussi, le Saint-Esprit, selon les propos de Jean de la Croix, y trouve une joie indéniable. Pourtant, à ce stade il ne s'agit plus de consommation proprement dite, bien que l'Esprit Saint continue de provoquer les vibrations de sa flamme en l'âme, lui lançant «ces coups comme de tendres élans de flamme d'amour délicat, exerçant et pratiquant joyeusement et délicieusement le métier et le jeu d'amour»³...

Ces propos peuvent apparaître surprenant... Nous ne sommes pas habitués d'aborder la réalité spirituelle de cette manière. Ordinairement, nous étudions les effets de l'action divine à partir du point de vue des âmes. Or, notre recherche nous a entraîné à percevoir cette réalité selon un autre point de vue. Notre attention fut canalisée plus particulièrement sur une Personne divine, celle du Saint-Esprit, telle que nous la décrivait Jean de la Croix à partir de sa propre expérience, et lui-même se plaçait au plan des âmes. Ce champ visuel plus inusité dans l'analyse d'une oeuvre telle que la *Llama* a été rendu possible grâce à l'instrument de travail que nous avons utilisé au cours de notre analyse. En effet, la théorie des fonctions systémiques de Charest, malgré les difficultés que nous avons éprouvées dans son application, a ouvert des horizons nouveaux, selon nous. Appliquer une grille d'analyse anthropologique moderne à un traité de vie mystique du 16e siècle nous apparaissait en soi comme une sorte de défi. Nous ne savions comment cette aventure se terminerait... Or, nous fûmes agréablement surpris de constater que la grille s'appliquait assez facilement aux diverses activités exercées par l'Esprit Saint dans les mentions explicites retrouvées

³ VF 1,9 (LM963).

dans la *Vive Flamme*. Cependant, comme nous l'avons vu, les conclusions préliminaires de cette analyse manifestaient aussi des difficultés importantes. Néanmoins, nous avons pu résoudre le dilemme, et cela n'a pas été sans faire surgir quelques fruits. Aussi, nous ne regrettons pas d'avoir utilisé la théorie de Charest malgré les peines occasionnées. Cette théorie analytique nous a permis d'aborder la *Vive Flamme* de Jean de la Croix, déjà très commentée par plus d'un auteur plus érudit que nous en la matière⁴, d'une manière originale et à partir d'un schème visuel plus rarement choisi. Nous avons donc examiné la figure du Saint-Esprit dans la *Llama* avec une lunette différente, et cela, sans avoir nécessairement apporté des éléments inédits à la doctrine sanjuaniste, a été une occasion de la revoir sous un jour nouveau. Néanmoins, bien que la *Vive Flamme* nous donnait les éléments essentiels de Jean de la Croix en ce qui concerne le Saint-Esprit, notre examen aurait été plus complet si nous avions entrepris l'analyse de toutes les mentions *Espíritu Santo* dans l'Oeuvre sanjuaniste. Les limites de ce Mémoire ne pouvant nous le permettre, il serait intéressant ultérieurement d'y consacrer quelques énergies. De plus, il s'avérerait très profitable de déployer des efforts afin de situer l'ensemble des activités de l'Esprit dans l'itinéraire du croyant vers l'union à Dieu par rapport aux activités spécifiques du Père et du Fils. Jean de la Croix nous dit en effet, dans le deuxième chapitre de la *Llama*, que le Père est une *main*, le Fils une *touche*, et l'Esprit Saint, on s'en doute, une *brûlure*. Une analyse de ces distinctions sanjuanistes à l'aide de la théorie systémique des fonctions ne manquerait pas d'intérêt...

⁴ P. Lauzéral écrit d'ailleurs dans son introduction: «Qui n'a déjà butiné dans la vie, dans les écrits du docteur du Carmel? Je pense au Père Bruno de Jésus-Marie ou bien au Père Crisogono de Jésus (...) pour ne citer que les plus récents. Qui voudrait rivaliser avec de tels connaisseurs de saint Jean de la Croix risquerait de *cheminer avec sa propre chute* (Si 13,13), bref, de passer pour un sot. Cependant chacun possède une voie d'accès personnelle à ces consciences d'élite que l'Eglise a canonisées.(...)» P. LAUZERAL, *Quand l'amour tisse un destin...*, p. 15.

Il ne nous reste plus qu'à conclure ces pages, et il conviendrait selon nous de demeurer dans l'ambiance des célébrations entourant le quatrième centenaire de la mort de Jean de la Croix en 1991. Le P. Dominique Poirot, interrogé sur le sens à donner à cette fête, disait que Jean de la Croix «a su dire l'oeuvre de l'Esprit Saint à travers la culture de son temps. (...) Expérimenter l'Esprit Saint dans l'aujourd'hui, comme et avec Jean de la Croix, ce n'est pas quelque chose de théorique, mais de pratique, pour la vie.»⁵. Enfin, nous voyons de bonne augure que nous terminions cette recherche *pneumatologique et sanjuaniste* une veille de la solennité de la Pentecôte, fête de l'Esprit Saint par excellence...

⁵ XXX, *Interview du Père Poirot sur saint Jean de la Croix*, dans *Cerf Informations*, no 4 (janv.-fév. 1990), p. 6.

APPENDICE 1

CLASSEMENT DES ACTIVITES DE L'HOMME SELON LES FONCTIONS FONDAMENTALES^{*}

<u>consommer</u>	<u>produire</u>	<u>échanger</u>	<u>faire de la</u> <u>recherche</u>	<u>faire du</u> <u>design</u>	<u>gérer</u>	<u>activités qui</u> <u>chevauchent plus</u> <u>de deux fonctions</u> <u>fondamentales</u>
désintégrer	intégrer	transférer	mesurer	imaginer	choisir	
briser	assembler	vendre	comparer	concevoir	décider	
détruire	construire	acheter	observer	créer	refuser	coordonner
casser	fabriquer	acquérir	tester	innover	accepter	penser
user	manufacturer	distribuer	analyser	modéliser	sélectionner	appliquer
disperser	réunir	troquer	vérifier	représenter	exclure	enseigner
faire la guerre	restaurer		contrôler	planifier	retrancher	diriger
utiliser	réparer		évaluer	symboliser	respecter	corriger
se servir de	conserver		examiner	supposer		organiser
jouir	entretenir		étudier	"hypothétiser"		commander
s'amuser	programmer		enquêter	"intentionner"		développer
se mouvoir	améliorer		quantifier	"intuitionner"		
opérer	concentrer		constater	"aprioriser"		<u>activités qui</u> <u>peuvent signifier</u> <u>l'une ou l'autre</u> <u>des fonctions</u> <u>fondamentales</u>
transporter	informer		s'enquérir	appréhender		
habiter	publiciser		trouver	évoquer		transformer
			découvrir	élaborer		faire
			différencier	induire		s'occuper
			classifier	philosopher		exécuter
			définir	poétiser		
			considérer	perfectionner		
			résoudre			
			déduire			
			s'instruire			
			apprendre			

^{*} J. CHAREST, *Les systèmes de l'homme: une théorie générale*, p. 30. - L'auteur commente ainsi ce tableau: «Nul doute que ces regroupements clarifient davantage le sens à donner aux fonctions fondamentales à faire des activités humaines. Ce qui ne veut pas dire que les regroupements se rapprochent de la perfection plus qu'il ne faut. Mais qui oserait se surprendre qu'il en soit autrement. A ce propos, il importe de souligner que le rangement de toute activité dépend souvent du contexte de travail dans lequel elle s'exerce. (...) Ce qu'il faut retenir ici, finalement, c'est que, quelque soit le sens que l'on peut attribuer à une activité, il est toujours possible de la classer quelque part, sous une seule fonction fondamentale, ou sous plusieurs. Et c'est justement à cause de cette dernière constatation que certaines des activités présentes dans le tableau ont été placées comme il se doit dans une septième colonne, sous l'un ou l'autre regroupements qui y apparaissent.». *Ibid.*, pp. 30-31.

APPENDICE 2

MENTIONS DE L'ESPRIT SAINT RELEVÉES DANS LA *VIVE FLAMME D'AMOUR*

Nos *	Références au texte espagnol(Pacho)	Grégoire	Lucien-Marie	Marie du S.S. (Poirot)	
	<u>[Chap., no]</u>	<u>page</u>	<u>page</u>	<u>page</u>	
1 (2) CP	[Pro1.,2]	1180	908	954	127
2 (1) P	[Pro1.,2]	1180	908	954	127
3 (3) CRG	[1,1]	1186	913-914	958-959	132
4 (2) CP	[1,3]	1187	914	959	133
5 (2) CP	[1,3]	1187	914	959	133
6 (2) CP	[1,3]	1187	914	960	133
7 (1) C	[1,4]	1188	915	960	134
8 (2) PG	[1,4]	1188	915	960	134
9 (1) P	[1,6]	1190	916	961	134
10 (1) P	[1,6]	1190	917	962	135
11 (2) CD	[1,9]	1193	919	963	136
12 (1) C	[1,14]	1194	922	967	139
13 (2) PE	[1,14]	1198	922	967	139
14 (2) PE	[1,15]	1200	923	968	140
15 (2) CP	[1,16]	1200	924	969	140
16 (2) CP	[1,17]	1203	925	970	141
17 (1) C	[1,19]	1204	926	971	142
18 (2) CP	[1,19]	1204	926	971	142
19 (2) PE	[1,28]	1217	934	980	148
20 (1) R	[1,28]	1217	934	980	148
21 (1) C	[1,34]	1223	941	987	153
22 (1) C	[1,35]	1224	941	987	153
23 (2) CP	[1,35]	1224	941	987	153
24 (4) CPEG	[1,36]	1224	942	988	154
25 (3) CEG	[1,36]	1225	943	989	154
<hr/>					
26 (2) CP	[2,1]	1226	944	990	155
27 (1) C	[2,1]	1226	944	990	155
28 (4) CPED	[2,1]	1226	944	990	155
29 (1) C	[2,1]	1226	944	990	155
30 (2) CG	[2,2]	1227	945	991	156
31 (2) CP	[2,2]	1228	945	991	156
32 (1) C	[2,3]	1228	946	992	156

* Le chiffre entre parenthèses indique le nombre de fonctions caractérisant cette mention. Les lettres renvoient aux fonctions correspondantes: C-Consommation; P-Production; E-Echange; R-Rechercheur; D-Designer; G-Gérant. -

Nos *	Références au texte espagnol(Pacho)		Grégoire	Lucien-Marie	Marie du S.S. (Poirot)
33 (2) PD	[2,5]	1230	947	993	157
34 (2) CP	[2,7]	1232	949	995	158
35 (2) PD	[2,22]	1245	958	1004	165
36 (1) C	[2,30]	1254	965	1010	170
37 (1) G	[2,34]	1259	968	1014	172
38 (1) G	[2,34]	1260	969	1014	173
39 (1) G	[2,34]	1260	969	1015	173
40 (1) G	[3,2]	1264	974	1019	176
41 (1) C	[3,8]	1271	979	1024	180
42 (1) C	[3,8]	1271	979	1024	180
43 (2) CP	[3,8]	1272	980	1025	180
44 (2) CP	[3,10]	1274	981	1026	181
45 (2) CD	[3,10]	1274	982	1027	181
46 (3) CPD	[3,10]	1275	982	1027	182
47 (2) CP	[3,12]	1277	983	1028	182
48 (2) CP	[3,12]	1277	983	1028	182
49 (1) P	[3,15]	1278	984	1029	183
50 (1) C	[3,16]	1280	985	1030	184
51 (2) PD	[3,26]	1288	991	1036	189
52 (2) PD	[3,31]	1293	994	1039	191
53 (3) PED	[3,40]	1303	1001	1047	196
54 (2) PD	[3,41]	1304	1002	1047	196
55 (1) D	[3,42]	1305	1002	1048	196
56 (1) G	[3,46]	1309	1004	1050	198
57 (1) G	[3,62]	1327	1018	1064	207
58 (3) PDG	[3,63]	1327	1018	1064	207
59 (3) CPD	[3,63]	1328	1019	1064	208
60 (1) P	[3,64]	1328	1019	1065	208
61 (1) P	[3,68]	1333	1023	1069	211
62 (2) CE	[3,79]	1343	1031	1077	217
63 (1) P	[3,80]	1344	1033	1079	218
64 (2) CE	[3,82]	1344	1033	1080	218
65 (2) CP	[4,16]	1361	1047	1093	228
66 (1) C	[4,17]	1362	1047	1093	229
67 (2) CP	[4,17]	1362	1047	1093	229
68 (2) CP	[4,17]	1362	1047	1093	229

BIBLIOGRAPHIE*

1. OEUVRES DE JEAN DE LA CROIX ET TRADUCTIONS FRANCAISES UTILISEES

GREGOIRE DE SAINT-JOSEPH, *Œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix* (trad. faite à partir de l'édition du P. Gerardo), Paris, Seuil, 1985, (réédition de 1947), 1308 p.

LUCIEN-MARIE DE S.JOSEPH, Père, O.C.D., *Les Œuvres Spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix*, (traduction du R.P. Cyprien de la Nativité de la Vierge), Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, 1562 p.

MARIE DU SAINT-SACREMENT, *La Vive Flamme d'amour [A & B]*, dans *Œuvres complètes de Jean de la Croix* (édition établie, révisée et présentée par D. POIROT), Paris, Cerf, 1984, 233 p.

(N.B. Il vient de paraître au Cerf, en janvier 1990, toutes les Œuvres de Jean de la Croix, traduites par Mère Marie du Saint-Sacrement, éditées sous la direction de D. Poirot, et réunies en un seul volume dans la collection "Grands Textes", 1870 p.)

PACHO, E., *Obras completas* (Coll. "Maestro espirituales carmelitas", no 3) (Introducciones, notas y revisión del texto: P. EULOGIO PACHO), Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1982, 1423 p.

2. BIOGRAPHIES DE JEAN DE LA CROIX

BRUNO de J.-M., Père, O.C.D., *Saint Jean de la Croix* (Coll. *Les Etudes Carmélitaines*) (Préface de Jacques Maritain), Bruges, Desclée de Brouwer, éd. revue et augmentée de 1929, 1961, 428 p.

CRISOGONO DE JESUS, *Jean de la Croix. Sa vie* (Trad. par P. Sérout), Paris, Cerf, 1982, 402 p.

* Nous ne mentionnons dans cette bibliographie que les ouvrages et articles qui nous ont été les plus utiles pour notre recherche. Pour l'élaboration de cette bibliographie, nous nous sommes servis principalement de deux instruments bibliographiques importants sur la littérature carmélitaine: OTTONELLO, *Bibliografía di san Juan de la Cruz* et la revue *Carmelus*.

- ETIENNE DE SAINTE-MARIE, Père, *Pas à pas avec Jean de la Croix*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1968, pp. 159-162; 169-174.
- GAGEAC, P., *Saint Jean de la Croix dans son voyage au bout de la nuit* (Coll. *Situation des saints*), Paris, J. Gabalda & Cie, 1958, 156 p.
- LAUZERAL, P., *Quand l'amour tisse un destin. Vie de saint Jean de la Croix*, Paris-Montréal, Médiaspaul, 1985, 366 p.
- MAUGER, G., *Saint Jean de la Croix*, Paris, Apostolat de la Presse (Société Saint-Paul), 1959, 190 p.
- POINSENET, M.D., *Par un sentier à pic. Saint Jean de la Croix*, Paris, Ed. du Dialogue, 1968, 202 p.
- POIROT, D., *Jean de la Croix. Ami et guide pour la vie* (Coll. "Histoire"), Paris, Cerf, 1990, 165 p.

3. ETUDES SUR SAINT JEAN DE LA CROIX ET SES OEUVRES

- ALBERT DE L'ANNONCIATION, *Les réformateurs et S. Jean de la Croix devant la piété du Moyen Age finissant*, dans *Carmel*, no 2, 1962, pp. 275-300.
- APTEL, F., *Jean de la Croix et l'Ecriture*, dans *Carmel*, no 34 (1984), pp. 116-132.
- BALTHASAR, H.U. von, *Jean de la Croix*, dans *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. II, *Styles ** De Jean de la Croix à Péguy* (Coll. "Théologie", no 81), Paris, Aubier, 1972, pp. 7-68.
- BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix*, dans *Histoire générale des religions*, t. 4, Paris, A. Quillet, 1948, pp. 185-197; 515-523.
- BARUZI, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, ALCAN, 1931, pp. 689-724.
- BLANCHARD, P., *La doctrine et la méthode de libération spirituelle chez Saint Jean de la Croix*, dans *Carmel*, no 2, 1969, pp. 97-118.
- BLANCHARD, P., *Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean*

de la Croix, dans *L'Année théologique*, (1948), pp. 293-310. [Extrait de la thèse du même auteur sur *La signification trinitaire de l'expérience mystique de saint Jean de la Croix*, thèse inédite, Lyon, 1944.]

BOUILLARD, H., *Mystique, métaphysique et foi chrétienne*, dans *Recherches de Science Religieuse*, no 51 (1963), pp. 30-82.

BRETON, J.C., *Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle*, dans *Sciences religieuses*, 17 (1988), no 1, pp. 97-105.

CHAMPAGNE, R., *Jacques Maritain, interprète de Jean de la Croix*, dans *Jacques Maritain. Philosophe dans la cité/ A Philosopher in the World* (Coll. "Philosophica", no 28) (Publié sous la direction de J.-L. ALLARD), Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1985, pp. 155-170.

CHERON, L., *Jean de la Croix. 14 décembre*, dans *Vives Flammes*, no 122 (1980), pp. 9-16.

COGNET, L., *Jean de la Croix*, dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, Paris, Ed. Encyclopaedia Universalis, 1985, pp. 541-543.

CUGNO, A., *Saint Jean de la Croix*, Paris, Fayard, 1979, pp. 35-50.

DELAYE, A., *La Foi selon Jean de la Croix* (Coll. *Sentiers pour l'esprit*, no 5), Angers, Ed. Du Carmel, 1975, pp. 5-34.

FATULA, M.A., *The Holy Spirit Hidden in the Experience of Human Weakness*, dans *Spirituality Today*, 36 (1984), pp. 109-122.

FRANCOIS DE SAINTE-MARIE, Père, O.C.D., *Initiation à Saint Jean de la Croix* (Coll. *La Vigne du Carmel*), Paris, Seuil, 1945, 206 p.

GABRIEL DE Ste M.-MADELEINE, Père, *Le Cantique de l'Amour*, dans *Sanjuanistica*, Roma, Collegium Internationale Sanctorum a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, pp. 87-132.

GABRIEL DE Ste M.-MADELEINE, Père, O.C.D., *Saint Jean de la Croix. Docteur de l'Amour divin* (Coll. *Bibliothèque du Carmel*) (traduit de l'italien par M.M. Am. du Coeur de Jésus, O.C.D.), Paris, Desclée de Brouwer et Carmel de Rochefort en Belgique, 1947, 154 p.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus. Etude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de s. Thomas d'Aquin et la doctrine de s. Jean de la Croix*, t. II, Juvisy, Cerf, 1929, pp. 657-686
- GOEDT, M. de, *L'aspiration de l'Esprit Saint au cœur de l'homme selon Jean de la Croix*, dans *Lumière et Vie*, no 173 (1985), pp. 49-63.
- GONDINET, E., *Jean de la Croix, le poète de la nuit*, dans *2000 ans de christianisme*, t. VI, Paris, Aufadi, 1976, pp. 38-42.
- GONIN, J.M., *Jean de la Croix qui mourut d'amour*, dans *Carmel*, no 4 (1976), pp. 285-291.
- GOZIER, A., *La prière de feu de saint Jean de la Croix*, dans *Vives Flammes*, no 123 (1980), pp. 70-74.
- GUILLET, L., *Ce que croyait Saint Jean de la Croix*, Paris, Mame, 1976, 208 p.
- GUILLET, L., *Introduction à Saint Jean de la Croix. L'éveil de l'aurore*, Tours, Mame, 1969, 256 p.
- GUILLET, L., *Introduction à Saint Jean de la Croix. Nuit de Lumière*, Tours, Mame, 1969, 198 p.
- HERBSTTRITH, W., *S'attarder avec Dieu. Prier avec Thérèse d'Avila, Jean de la Croix. Thérèse de Lisieux, Edith Stein* (Coll. "Spiritualité"), Paris, Nouvelle Cité, 1984, pp. 71-107.
- HONDET, J.G., *Les poèmes mystiques de saint Jean de la Croix. Introduction, texte, traduction, commentaire spirituel*, Paris, Le Centurion, 1966, pp. 273-315.
- HOORNAERT, *Introduction*, dans *La Montée du Carmel de Saint Jean de la Croix*, t. I, Paris, Desclée de Brouwer, Ed. revue et complétée, 1932, pp. VII-XXXIII.
- HUOT DE LONGCHAMP, M., *La croissance intensive de l'expérience mystique: blessure et brûlure chez saint Jean de la Croix*, dans *Carmelus*, 28 (1981), pp. 16-67.

- HUOT DE LONGCHAMP, M., *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique* (Coll. "Théologie historique", no 62), Paris, Beauchesne, 1981, 426 p.
- HUYGHE, R., *Le Christ de Saint Jean de la Croix*, dans BRUNO DE JESUS-MARIE, *L'Espagne mystique au XVI^e siècle. Ste Thérèse d'Avila. Saint Jean de la Croix. Le Greco*, Paris, Arts & Métiers graphiques, 1946, pp. 112-115.
- JEAN-PAUL II (K. Wojtyła), *La foi selon saint Jean de la Croix*, Paris, Cerf, 1980, 224 p.
- JEAN-PAUL II, *Jean de la Croix, maître spirituel pour notre temps* (homélie à Ségovie), dans *La Documentation Catholique*, 64 (1982), pp. 1106-1109.
- JORIS-MAQUERE, F., *Saint Jean de la Croix et la mystique nuptiale*, dans *Carmel*, no 37 (1985), pp. 60-72.
- LABOURDETTE, M.M., *Lectures de saint Jean de la Croix*, dans *Revue Thomiste* (1983), pp. 77-89.
- LAJEUNIE, E., *Les "Teux" du "cantique spirituel"*, dans la *Vie spirituelle*, XXVI (1931), pp. 276-285.
- LION, A., *Le Discours blessé sur le langage mystique selon Michel de Certeau*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987), pp. 405-420.
- LEBLOND, G., *Fils de lumière. L'inhabitation personnelle et spéciale du Saint-Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Saint-Léger, Vauban, 1961, 374 p.
- LE BLOND, J.M., *Mystique et théologie chez saint Jean de la Croix*, dans *Recherches de Science religieuse*, no 51 (1963), pp. 196-239.
- LEROY, O., *Quelques traits de saint Jean de la Croix comme maître spirituel*, dans *Carmelus*, vol. XI (1964), pp. 3-43.
- LUCIEN-MARIE, Père, et Jacques-Marie PETIT, *Actualité de Jean de la Croix. Recueil des études présentées au Congrès de la Plesse (Angers)* (Coll. *Présence du Carmel*, no 12), DDB, 1970, 272 p.

- LUCIEN-MARIE DE S.JOSEPH, Père, art. *Jean de la Croix (saint)*, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. VIII, Paris, Beauchesne, 1974, cc. 408-447.
- MALLORY, M.M., *Christian mysticism: Transcending Techniques. A theological reflection on the empirical testing of the teaching of St John of the Cross*, Amsterdam, Van Gorcum Assen, 1977, pp. 174-177.
- MARIE-EUGENE DE L'E.-J., Père, O.C.D., *Je veux voir Dieu et Je suis fille de l'Eglise*, Tarascon, Ed. du Carmel, 3e éd., 1957, pp. 303-321; 694-698; 989-1023.
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, pp. 489-765.
- MONTALVA, E. de la M. de D., *L'union à la Trinité d'après saint Jean de la Croix (San Juan de la Cruz y el Misterio de la Santísima Trinidad)*, dans *Carmel*, no 2 (1978), pp. 97-108.
- MOREL, G., *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, t. I, *Problématique* (Coll. "Théologie", no 45), Paris, Aubier, 1960, 255p.; t. II, *Logique* (Coll. "Théologie", no 46), 1960, 349 p. (216-228); t. III, *Symbolique* (Coll. "Théologie", no 47), 1961, 193 p.
- NICOLAS, J.H., *Quand le Saint-Esprit devient un feu dévorant*, dans *Nova et Vetera*, 54 (1979), pp. 277-291.
- ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands* (Coll. "Présence du Carmel", no 6), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 243 p.
- PEERS, E.A., *Spirit of flame: A study on St John of the Cross*, London, SCM Press (Folcroft Library Edition), 1976, 163 p.
- PELLE-DOUEL, Y., *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique* (Coll. *Maîtres spirituels*, no 22), Paris, Seuil, 1982 (réédition de 1960), 192 p.
- PEPIN, F., *Noces de feu. Le Symbolisme nuptial du "Cántico espiritual" de saint Jean de la Croix à la lumière du "Canticum Canticorum"* (Coll. "Théologie" "Recherches", no 9), Paris-Tournai/Montréal, Desclée & Cie/Bellarmin, 1972, 433p.

- PIE XI, *Die Vicesima Septima* (24 août 1926), dans *Aux sources de la Vie spirituelle. Documents*, (par. P. CATTIN & Th. CONNUS), Paris, St-Paul, 1951, p. 1149-1152.
- POIROT, D., *Introduction à la Vive Flamme d'amour* de saint Jean de la Croix (Trad. par M.M. du Saint-Sacrement), Paris, Cerf, 1984, pp. 7-28.
- POIROT, D., *Monte Carmelo: l'itinéraire spirituel dessiné par Jean de la Croix*, dans *Carmel*, no 29 (1983), pp. 40-47.
- POIROT, D., *Saint Jean de la Croix, le maître du pur amour*, dans *Vives Flammes*, no 163 (1986), pp. 36-40.
- REMY, J., *Pour vous, qui est Jean de la Croix?*, dans *Kérit*, no 75 (1987), pp. 33-36.
- ROZWADOWSKI, A., *La perfection de l'amour et l'union mystique ou La mystique du "Cantique spirituel" de saint Jean de la Croix*, dans *La Vie Spirituelle*, janvier 1936 et repris dans *Les trois âges de la vie intérieure. Prelude de celle du ciel*, t. II, par R. GARRIGOU-LAGRANGE, Paris, Cerf, 1938, pp. 718-743.
- SAN JOSE, L. de, *Concordancias de las Obras y escritos del doctor de la Iglesia San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1980, pp. 507-542.
- SANSON, H., *L'Esprit humain selon s. Jean de la Croix*, Paris, PUF, 1953. (CHAP. III, *Esprit et Esprit-Saint*, pp. 313-346).
- SESE, B., *Jean de la Croix et la source cachée*, dans *Carmel*, no 45 (1987), pp. 23-30.
- STEIN, E., *La science de la Croix. Passion d'amour de saint Jean de la Croix (Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce)*, Louvain-Paris, 1957, pp. 170-175; 209-248.
- STINISSEN, G., *Découvre-moi ta présence. Rencontres avec saint Jean de la Croix* (Coll. "Epiphanie"), Paris, Cerf, 1989, 369 p.
- TAVARD, Georges, *Jean de la Croix, poète mystique*, Paris, Cerf, 1987, 335 p. (Chap. *L'être divin*, pp. 255-286).

THIBAUT, J.P., *"Allons-nous en voir en ta beauté"*, dans *Carmel*, no 46 (1987), pp. 99-108.

THIBAUT, J.P., *Le Christ dans le cheminement spirituel à travers les oeuvres de Jean de la Croix*, dans *Carmel*, no 33 (1984), pp. 45-55.

XXX(*Moine bénédictin*), *Saint Jean de la Croix ou L'Heureuse aventure*, Paris, Le Centurion, 1981.

4. OUVRAGES GENERAUX SUR LA VIE SPIRITUELLE

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel* (Traité de théologie ascétique et mystique), Paris, Cerf 1938, t. I, pp. 86-113; 307-336; t. II, pp. 299-322; 672-680; 692-717; 718-743.

POULAIN, A., *Des grâces d'Oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1931, (1921), 681 p.

TANQUEREY, A., *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclee et Cie, 5e éd., 1925, 1000 p.

5. OUVRAGES ET ARTICLES PNEUMATOLOGIQUES

BLANK, J. et P. KNAUER, art. *"Esprit Saint/Pneumatologie. A. Théologie biblique* (Blank); *B. Théologie spéculative* (Knauer)", dans *Dictionnaire de Théologie* (sous la direction de P. Eicher), Paris, Cerf, 1988, pp. 182-191.

COGNET, L., art. *"esprit"*, dans *DSAM*, t. IV, Paris, Beauchesne, 1961, cc. 1233-1246.

CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I, *L'expérience de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1979, 238 p.

CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II, *"Il est Seigneur et Il donne la vie"*, Paris, Cerf, 1980, 296 p.

CONGAR, Y., *Pneumatologie dogmatique*, dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II, *Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, pp. 483-516.

DUFOUR, X.L., art. *"esprit"* et *"Esprit de Dieu, Esprit Saint"*, dans *Dictionnaire du Nouveau Testament*. (Coll. "Parole de Vie"), Paris, Seuil, 1975, pp. 241-243.

JEAN-PAUL II, Encyclique *Dominum et Vivificantem* (*L'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et du monde*) (Coll. "Vie chrétienne", no 32), Montréal, Ed. Paulines, 1986, 111 p.

MARMION, C., *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous-Bruges, DDB, 1930, pp. 28; 362-382.

McBRIEN, R., *Etre catholique. Inventaire d'une foi vivante*, t. I, *L'existence humaine - Dieu - Jésus-Christ* (Trad. J. Feisthauer), Paris-Ottawa, Le Centurion-Novalis, 1984, 600 p. (pp. 364-386).

McBRIEN, R., *Etre catholique. Inventaire d'une foi vivante*, t. II, *L'Eglise - L'existence chrétienne* (Trad. J. Feisthauer), Paris-Ottawa, Le Centurion-Novalis, 1984, pp. 510-554.

RIANTS, S. de, *L'œuvre du Saint-Esprit en l'âme fidèle*, dans *La Vie Spirituelle*, XVII, (1927), pp. 338-357.

SEMMELOTH, O., art. "Esprit-Saint", dans *Encyclopedie de la Foi*, t. 2, Paris, Cerf, 1967, pp. 18-30.

TAVARD, G., art. "The Mystery of the Holy Spirit", dans *Downside Review*, (1950), p. 255-270.

TAVARD, G., *La vision de la Trinité* (Coll. "Théologies"), Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1989, 168 p.

VANDENBROUCKE, F., art. *"Dons du Saint-Esprit. Le 16e siècle"*, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, Paris, Beauchesne, 1957, cc. 1601-1603.

- XXX, art. "Esprit-Saint", dans *DSAM*, t. IV, Paris, Beauchesne, 1961, cc. 1246-1333.
- GUILLET, L., *I. Dans l'Écriture*, cc. 1246-1257;
- GRIBOMONT, J., et P. SMULDERS, *II. L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères. A. Pères grecs* (cc. 1257-1272); *B. Pères latins* (cc. 1272-1283);
- VANDENBROUCKE, F., *III. Dans la liturgie*, cc. 1283-1296;
- TROMP, S., *IV. L'Esprit Saint âme de l'Eglise*, cc. 1296-1302;
- VANDENBROUCKE, F., *V. L'action du Saint-Esprit dans les âmes*, cc. 1302-1318;
- WITTE, J.L., *VI. Le Saint-Esprit dans les Eglises séparées*, cc. 1318-1333.

6. PSYCHOLOGIE ORGANISATIONNELLE

- CHAREST, J., *Les six fonctions fondamentales de l'agir humain*, dans *La conception des systèmes: une théorie, une méthode*, Chicoutimi, G. Morin, 1980, 300 p.
- CHAREST, J., *Les systèmes de l'homme: une théorie générale*, Trois-Rivières, - Ed. des Valeurs Humaines, 1988, 150 p.
- KATZ AND KAHN, *The taking of organizational roles*, dans *The Social Psychology of Organisations*, New York, John Wiley & Sons, 1978, pp. 185-201.
- LEVASSEUR, J.M. et A. TURMEL, *L'évaluation pastorale au Québec. Recherche préliminaire*, Trois-Rivières, Département de théologie, 1989, pp. 36-65.
- MASSE, M., *Le design comme fonction de l'Esprit Saint dans la pastorale organisationnelle* [Mémoire présenté à l'Université du Québec à Trois-Rivières comme exigence partielle de la Maîtrise ès arts (Théologie)], Trois-Rivières, U.Q.T.R., 1988, 153 p.
- METTAYER, A., *Articulations systémiques des fonctions de l'Esprit Saint, d'après une relecture de Lumen Gentium*, dans *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?* (Coll. "Héritage et Projet", no 40), Montréal, Fides, 1988.

